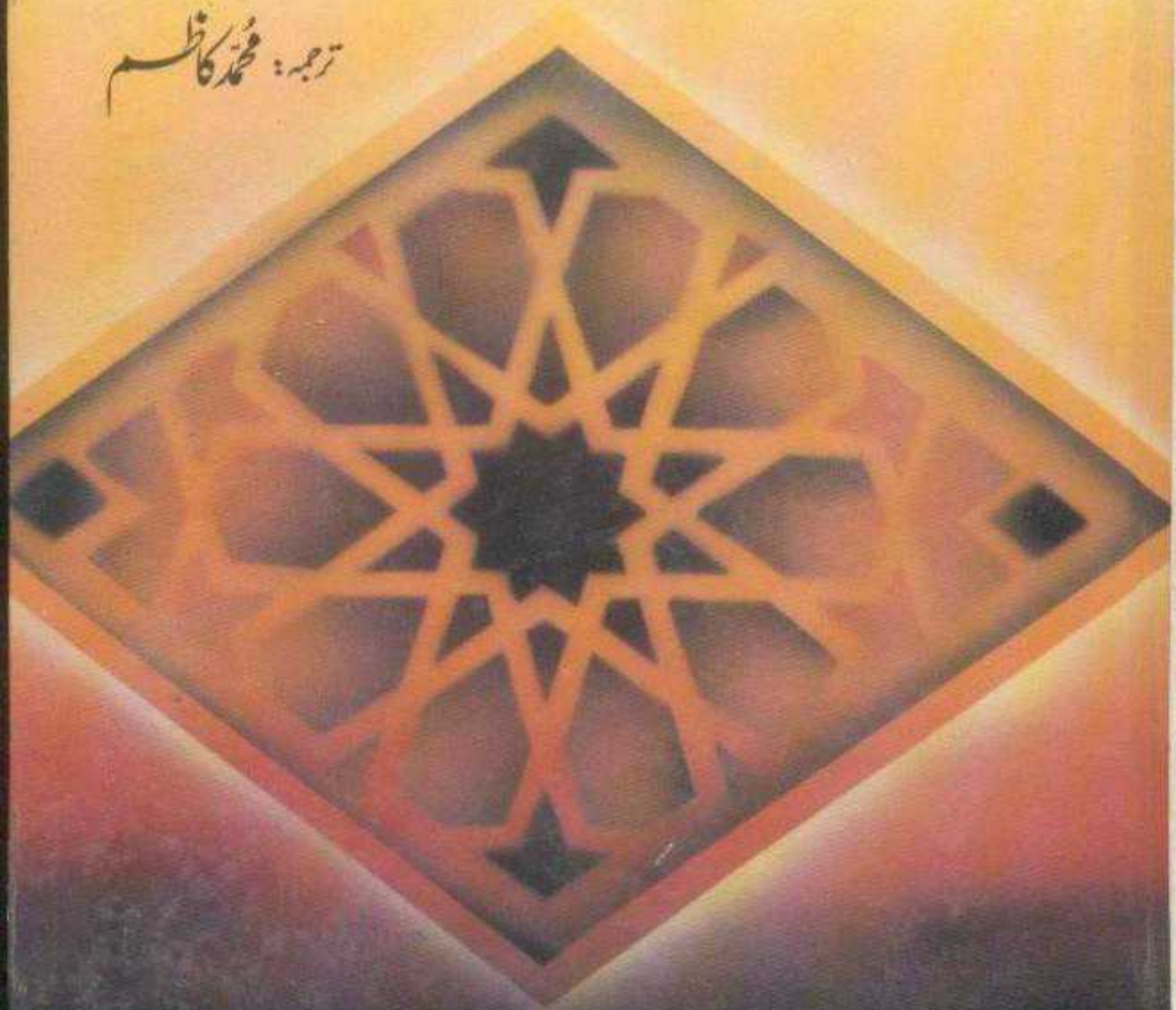


# جُنید بغداد

سوانح — نظریات — رسائل

ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر

ترجمہ: محمد کاظم



# جُنید بغداد

سوانح — نظریات — رسائل

ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر

صدر شعبہ دینیات، جامعہ الازہر، قاہرہ

ترجمہ: محمد کاظم

سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور

شعیب محمود کے نام  
اُن دنوں کی یاد میں جو اُس نے  
ہمارے درمیان گزارے تھے۔

محمد کاظم

۱۹۹۵

نیز احمد نے

این کیو پر نثر، لاہور سے چھپوا کر  
سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور  
سے شائع کی۔

قیمت ۰۰/۱۸۰ روپے

## ترتیب

پیش لفظ

مترجم

تہنید

بغداد — تیسری صدی ہجری میں

ماخذ کا جائزہ

حصہ اول

حالات زندگی، شخصیت اور تصانیف

باب ۱ — ابتدائی زندگی اور تعلیم

باب ۲ — تصوفِ حنیفہ کے مآخذ

باب ۳ — بغداد کا مدرسہ تصوف

باب ۴ — شخصیتِ حنیفہ

باب ۵ — تصانیف

ایک عارف صحیح معنوں میں عارف نہیں

ہو سکتا جب تک وہ اس زمین کی مانند

نہ ہو جس پر نیک و بد سبھی چلتے ہیں۔

حنیفہ



## پیش لفظ

اسلامی تصوف کی تاریخ میں بغداد کا مدرسہ تصوف، جو تیسری صدی ہجری کی زوال پذیر عباسی حکومت کے پائے تخت میں اپنے شباب پر تھا، ایک نہایت اہم دور کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور اس مدرسے کی شہر نشین پرچہ شخصیت ایک قدسی جلال و وقار کے ساتھ منظرِ نظر آتی ہے۔ وہ حضرت جنید علیہ الرحمۃ کی ہے، جو اس کتاب کا موضوع ہے۔

یہ کتاب حضرت جنید کا محض سوانحی تذکرہ نہیں ہے، نہ یہ ان کے روحانی کمالات اور خوافی عبادات کی اس طرح کی حکایت سرائی ہے جو صوفیہ اور بزرگان کے تذکروں میں عموماً دیکھنے میں آتی ہے۔ یہ کتاب حضرت جنید کی شخصیت پر ایک حقیقی، عالمانہ اور بصیرت افروز بحث ہے، جس میں ان کی شخصیت کے تین پہلو ابہام کی دھند سے نکل کر علم و تحقیق کی روشنی میں آ جاتے ہیں۔ ایک۔ ان کی زندگی کے وہ واقعات اور حالات جن میں ان کی ابتدائی تربیت اور تعلیم، اور ان کے اساتذہ اور ہم نشینوں کے حلقے کی ایک مخصوص فضا کی واضح عکاسیاں دکھائی دیتی ہیں۔

دوسرے۔ ان کی صوفیانہ فکر، اور سلوک کی کیفیتوں کے بارے میں ان کے نظریات، جو ان کے متفرق اقوال، اور خصوصاً ان کے صوفیانہ رنگ میں یکے ہونے کا تیب سے مرتب ہوتے ہیں۔

اور تیسرے۔ ان کے تذکرہ بالا مکتب کا وہ اصل مجموعہ جو زمانہ قریب میں استنبول کے کتب خانے سے دستیاب ہوا ہے، اور جس میں حضرت جنید کا اشاراتی اسلوب، پند و نصیحت کا منکسر انداز، اور اپنے رفیقوں کے ساتھ ہمدردی

حصہ دوم

نظریات

تمہید

باب ۶ — عقیدہ توحید

باب ۷ — نظریہ میثاق

باب ۸ — نظریہ فنا

باب ۹ — نظریہ بحالی ہوش (مستحو)

باب ۱۰ — معرفت الہی

باب ۱۱ — جنید اور فلاطینوس

کتابیات

حصہ سوم

رسائل جنید

رسائل جنید (ترجمہ)

کے لیے بنیاد فراہم کی۔

پہلی صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوئے لوگوں کی زندگیوں میں کافی تغیر واقع ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کی باہمی نزاع و پیکار، نیز فتوحات کی وسعت، اور دولت کی ریل پیل نے اخلاق اور اعمال دونوں کو متاثر کر دیا تھا۔ عبادات اور شائستگی باقی تھے، لیکن زندگیوں پر ان کا اثر رائے نام تھا۔ ان حالات میں زیادہ تر متقی لوگوں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جس نے دنیوی زندگی کے اس فتنہ اور شور و شر سے اپنا دامن چھڑکا۔ خدا کی عبادت ہی میں اپنے لیے پناہ ڈھونڈی، اور خوفِ خدا کو اپنا شعار بنایا۔ اس زمانہ کی ایک مشہور شخصیت حضرت حسن بصریؒ تھے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان پر خوفِ خدا اس قدر مسلط تھا کہ ان کا چہرہ ہر وقت زعفران کی طرح زرد رہتا تھا اور یوں لگتا تھا جیسے دوزخ کی آگ ساری مخلوق میں سے صرف انہی کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ یہ حسن بصریؒ ہی تھے جنہوں نے اعضاء و جوارح کی نیکی اور رُوح و نفس کی نیکی میں ایک امتیاز قائم کیا، اور ایک ایسی انقلاب انگیز بات کہی جس نے آگے جا کر صوفی عقیدے اور فکر کے لیے سند کا کام دیا۔ انہوں نے کہا: ”اصل نیکی رُوح کی نیکی ہے۔ اور سچی نیکی کا ایک دانہ فائدوں اور روزوں کے ہزار گنا وزن سے بڑھ کر ہے۔“ حسن بصریؒ اصطلاحی معنوں میں صوفی نہیں تھے، اس لیے کہ اس وقت تک تصوف کا نام کوئی نہیں جانتا تھا، اور نہ صوفی کی اصطلاح مرتب ہوئی تھی۔ لیکن ان کے نفوذ زہد، اور ان کے ان رجحانات کے پیش نظر بعد کے صوفیہ نے انہیں اپنے زمرے میں شامل کیا، اور انہیں سلسلہ تصوف کی ابتدائی کڑیوں میں شمار کیا۔

صوفی کی اصطلاح کس طرح اور کن حالات میں رائج ہوئی؟ اس کا جواب اہل علم نے مختلف طریقوں سے دیا ہے:

بعضوں کے نزدیک ”صوفی“ عابد و زاہد لوگوں کے اس گروہ کا نام ہے جو ریشم و حریر کو چھوڑ کر اس زمانے کا مقبول لباس تھا صرف اون رسوم، پیشہ پر اکتفا کرتے تھے۔

اور اخلاص کا جذبہ۔۔۔۔۔۔ یہ سب کچھ بغیر کسی واسطہ کے قاری کے سامنے آتا ہے۔ یہ تین پہلو اس کتاب میں تین برابریوں کی شکل میں پیش کیے گئے ہیں۔

اسلام میں تصوف کا ارتقاء حالتِ خوف سے چل کر پہلے حالتِ عشق اور پھر حالتِ فنا، انصاف تک کا سفر ہے۔ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہؓ کے زمانے میں مذہب ایک سیدھا سادا طریقِ زندگی تھا، جس میں انسانی رویے کی تر میں خوفِ خدا کا جذبہ ہی سب سے قوی تر تھا۔ اور قرآن حکیم میں خدا کا تصور زیادہ ایک ایسی غالب اور مقتدر اور باجبروت ہستی کی صورت میں پیش کیا گیا تھا جس کے سامنے انسان بالکل عاجز اور درماندہ ہے، اور اس کی نجات کی صورت صرف یہی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں خدا کے خوف کو سب چیزوں پر مقدم رکھے بعض اہل علم صحابہ کے حالات اور اقوال یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان کے اندر خوفِ خدا رُوح کی طرح جاری و ساری تھا۔ ایک صحابی تمیم الداریؒ کے متعلق روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ تمام رات قرآن کی صرف یہی آیت بار بار پڑھتے رہے یہاں تک کہ دن ہو گیا۔ یہ کہ وہ لوگ جنہوں نے بُرائیوں کا ارتکاب کیا یہ گمان کرتے ہیں کہ ہم انہیں ان لوگوں کے برابر سمجھیں گے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کیے۔ کیا ان دونوں کی زندگی اور موت برابر ہو سکتی ہے؟ کیسا بُرا اندازہ یہ لوگ قائم کرتے ہیں! (ابن ماجہ، ایک دوسرے صحابی ابو امامہؓ کہتے تھے: ”اگر تم لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ موت کے بعد تمہارا کس چیز سے سامنا ہو گا تو تم اس زندگی میں نہ کچھ کھاؤ، نہ پیو۔ اُسے کاش کر میں ایک درخت جوتا جیسے کاٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ موشیوں کا چارہ بن جاتا ہے۔“ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی فقیرانہ زندگی اور کثرتِ قیام و سجود، اور صحابہ کرام کا یہ رویہ خدا خونی و پارسائی، نیز وہ حدیثِ قدسی کہ تم نماز اس طرح پڑھو جیسے تم خدا کو اپنے سامنے دیکھ رہے ہو، اور اگر یہ نہ ہو سکے، تو جیسے وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔۔۔۔۔۔ یہ ایسے امور تھے جنہوں نے آگے چل کر اسلامی تصوف

دوسروں نے کہا کہ صوفی، صفت سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں دل کی صفائی جب کوئی اپنے دل کا آئینہ صاف کرنے کے لیے ریاضت کرتا ہے تو وہ صوفی کہلاتا ہے۔ کچھ اور لوگوں نے صوفی کا تعلق اصحابِ مقصد سے جوڑا۔ اصحابِ مقصد عہدِ نبوت میں صحابہ کا وہ گروہ تھا جو دنیا کے مشاغل سے الگ ہو کر دن اور رات کا زیادہ حصہ عبادت اور ذکر میں بسر کرتے تھے۔

لیکن ان میں کوئی توجہ بھی ایسی نہیں ہے جس پر کسی پیکر سے اقراض وار نہ ہو سکتا ہو۔ علامہ شبلی نے اپنی کتاب "الغزالی میں تصوف" کے عنوان سے جو بحث کی ہے، اس میں وہ اس مسئلے پر پہلے تو اپنی رائے محفوظ رکھتے ہیں، پھر آخر میں جا کر ایک انوکھے انداز سے اس راز پر سے پردہ اٹھاتے ہیں، کہتے ہیں: تصوف کا اقتضا اصل میں سین سے تھا اور اس کا مادہ صوف تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں۔ دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان میں آیا۔ اور چونکہ حضرات صوفیہ میں اشتقاقی علم کا انداز پایا جاتا تھا اس لیے لوگوں نے ان کو صوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ صوفی سے صوفی ہو گیا۔ کوئی شک نہیں کہ لفظ صوفی کی یہی توجہ سب سے زیادہ مقبول اور قابلِ تسلیم ہے!

تصوف کی ابتدا جس طرح سے بھی ہوئی، اس نے پہلے ایک عمیق اور پُر جوش عقیدت، اور پھر عشق و محبت کا روپ اختیار کیا۔ ایک صوفی کے نزدیک برائی سے احتیاب اور نیکی کا ارتکاب اس لیے ضروری نہیں تھا کہ اس کے بدلے میں انسان سے جنت کا وعدہ کیا گیا تھا، بلکہ اس لیے کہ یہ اس عمیق اور انزلی محبت کا ایک ادنیٰ تقاضا تھا جو ایک بندے کو اپنے رب کے ساتھ ہونی چاہیے۔ بندے اور رب کی محبت کے تقاضے ابتدا میں کچھ دُرُک و دُشربیت اور تعلیماتِ دینی کے ساتھ ساتھ پہلے لیکن آگے جا کر یہ ان سے بچھ گئے۔ اور علمِ ظاہر اور علمِ باطن کی دونوں کے تصور نے جنم لیا۔ صوفیہ کے نزدیک علم کا ذریعہ نقل و روایت نہیں بلکہ وہ دیدانِ مہر جس کے ذریعے ایک بندے کو براہِ راست "حقیقتِ مطلقہ" کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

بصرے کی ایک دوسری شخصیت رابعہ عدوی تھیں جنہوں نے دوسری صدی ہجری کے آخر میں وفات پائی۔ ان کا حال یہ تھا کہ خدا کی محبت ان کے اندر سب دوسری چیزوں پر چھا گئی تھی، اور ان کے دھیان میں ذاتِ حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسری چیز رہی نہیں تھی۔ وہ بیان کرتی ہیں کہ میں نے ایک رات خواب میں رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، فرمانے لگے: رابعہ کیا تم مجھ سے محبت رکھتی ہو؟ میں نے عرض کیا: اے رسولِ خدا! کون ہے جو آپ سے محبت نہ رکھے گا لیکن بعد ازاں حق تعالیٰ کی محبت نے مجھے اپنے اندر اتنا جذب کر لیا ہے کہ میرے دل میں نہ کسی دوسرے سے محبت کرنے کی گنجائش باقی رہ گئی ہے، نہ کسی سے نفرت کرنے کی!

تو اس طرح یہ تصوف جو ابتدا میں صرف زہد و فقر کا نام تھا، یعنی اس دنیا کے تعیشات، دولت اور اقتدار سے کنارہ کش ہو کر توکل و رضا کی زندگی بسر کرنے کا نام، رفتہ رفتہ ایک عمیق اور سرسبز اور بہم رومی کی صورت اختیار کرنا چلا گیا اور بعد کے زمانہ کے ایک ممتاز صوفی حضرت سہروردیؒ نے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ "تصوف نہ محض فقر ہے، نہ محض زہد، بلکہ اس میں فقر و زہد دونوں شامل ہیں اور ان کے سوا کچھ مزید بھی! اس کچھ مزید سے آپ جو چیز بھی چاہیں مراد لے سکتے ہیں۔ اس میں وہ سب منزلیں شامل ہیں جو ایک صوفی کو خدا کی جانب سفر کرنے کی راہ میں پیش آتی ہیں۔

اس مختصرے پیش لفظ میں تصوف کے عہدِ بعد از قیام کا پورا جائزہ لینے کی گنجائش نہیں ہے۔ اجمالاً یوں سمجھ لیجیے کہ دوسری صدی ہجری میں تصوف عورت کی منزل سے چل کر عفت و عشق کے مقام تک پہنچا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں، اور خصوصیت کے ساتھ عباسی عہد خلافت کے اوائل میں جب نقل و ترجمہ کی بدولت اسلامی دنیا میں یونانی علم و فکر کی آمد آ رہی تھی، اور اسلامی فلسفہ و سائنس تشکیل پانے لگا تو اسلامی تصوف نے بھی فکرِ یونان میں اپنے لیے بہت سا مفید مواد پایا۔



بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسے پہلی بار اپنے احساسات کی تعبیر کے لیے الفاظ، اور اپنی کیفیات کے بیان کے لیے اصطلاحات ملیں۔ اور وہ محبت و عشق کے مقام سے چل کر اب معرفت کی پڑتیج راہوں میں داخل ہو گیا۔ ایک صوفی کی ریاضت کا مقصود اب یہ قرار پایا کہ وہ حقیقت الہی کی جستجو میں اس آخری مقام تک پہنچ جائے جس کے بعد اور کوئی مقام باقی نہیں رہتا، اور جہاں مشہود و عیان کی منزل آجاتی ہے۔ اس زمانے کے تصوف میں ہمیں صوفیہ کے جی انکار، جس روئے، اور جن اقوال و ملفوظات سے سابقہ پیش آتا ہے، ان میں نو فلاطونی فلسفہ کا اثر نمایاں ہے ہی، ان میں اس کے علاوہ ہمیں ہندی ویدانت اور ایرانی تہذیب کے اثرات بھی صاف دکھائی دیتے ہیں۔ اس مرحلے میں گویا تصوف کا رشتہ اسلام کی مروج تعلیمات کے ساتھ رفتہ رفتہ کڑو ہو کر سیرونی تہذیبوں اور ان کے تصورات کے ساتھ ٹک گیا تھا۔ اور معرفت کی راہ پر چل کر حضرات صوفیہ بالآخر وحدت الوجودیت کی منزل تک آگئے تھے تیسری صدی کے تصوف کے اس ارتقاء کی کیفیت ہمیں اس زمانے کے مشہور صوفیہ کے اقوال میں عجوبی نظر آسکتی ہے۔ ان میں سے چند اقوال ملاحظہ ہوں:

”خدا کے اولیاء کی تین نشانیاں ہوتی ہیں۔ ان کا خیال خدا کے حضور میں رہتا ہے، ان کا رہن بہن خدا کے ساتھ ہوتا ہے، ان کا سارا کاروبار بھی خدا ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔“ (معرفت کرنی، ص ۲۰۱)

”جب عارف کی روحانی آنکھ کھل جاتی ہے تو اس کی جہانی آنکھ بند ہو جاتی ہے۔ وہ ذات حق کے سوا کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتا۔“

(ابو سلیمان دارانی، ص ۲۱۶)

”خدا کی معرفت و ہد سے حاصل ہوتی ہے۔“

”وہ جو خدا کی سب سے زیادہ معرفت رکھتا ہے، وہی ہے جو

اُس میں سب سے زیادہ گم ہے۔“

(ذوالنون مصری، ص ۲۴۶)

اس وحدت الوجودیت کا نقطہ عروج حسین بن منصور عروج (۳۱۰ھ) کے وہ اقوال تھے جن میں بعض دوسرے صوفیہ کے نزدیک انہوں نے الٰہیت مقدسہ کے راز عام لوگوں پر فاش کر دیئے تھے۔ ایک صوفی عراقی لکھتے ہیں کہ میں ایک دفعہ قرآن حکیم کی ایک آیت پڑھ رہا تھا۔ عروج نے سنا تو بول اٹھے: ایسا کلام تو میں بھی بول سکتا ہوں۔ پھر ایک دفعہ وہ اپنے ایک دوست کو خط لکھنے لگے تو اس کا آغاز اس طرح کیا:

”یہ مکتوب ہے الرحمن الرحیم کی طرف سے فلاں اور فلاں کو۔۔۔“ جب ان کے اس عجیب اور ناقابل فہم رویے کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ وہ چیز ہے جسے ہم صوفیہ میں الجمع، یعنی ارادہ خداوندی کے ساتھ اتصالِ کامل کہتے ہیں۔ اور ان سب بڑھکر ان کا وہ مشہور قول ہے: انا الحق (میں ہی ذات حق ہوں) جس کی پاداش میں انہیں بالآخر خلیفہ مقتدر کے عہد میں سنی پر چڑھایا گیا۔

اوپر تیسری صدی ہجری کے جن تصوفین کا ذکر ہوا، یہ سب بغداد ہی کے مدرسہ تصوف سے تعلق رکھتے تھے۔ اور انہی کے درمیان وہ ہوشمند، متوازن مزاج اور صلح کلی صوفی شخصیت پیدا ہوئی تھی جس کا نام جنید تھا، اور جنہوں نے اپنے عمل، اپنی تعلیمات اور اپنے اقوال و کاتب میں ایک دفعہ پھر سے علمِ ظاہر اور علمِ باطن (دوسرے لفظوں میں شریعت اور طریقت) کو باہم قریب کر کے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی، اور اس میں اپنی ذات کی مدد تک وہ پوری طرح کامیاب ہوئے۔ حضرت جنید کا تصوف میں یہ مقام تھا کہ وہ سری سعلی اور معروف کرنی جیسے اصحاب سلوک کے طینت تھے، اور شبلی اور عروج جیسے صوفیہ کے استاد اور دوسری طرف ابن تیمیہ جیسے راسخ الاعتقاد و ائمہ شریعت نے ان کے مرتبے کو تسلیم کیا، اور ان کا ذکر ہمیشہ اچھے الفاظ میں کیا تھا:

حضرت جنید پر یہ کتاب قاہرہ کی الازہر یونیورسٹی کے صدر شعبہ دینیات ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر نے انگریزی میں لکھی، اور انگلستان میں علوم شرقی کی نامور کتابیں چھاپنے والے ادارہ گنیز بیورو کی مکتوبوں نے اسے اپنے ہدایتی حسن انتہام کے ساتھ شائع کیا۔ ڈاکٹر علی حسن



اپنی تہذیب میں لکھتے ہیں کہ ان کی اس کتاب کا مقصد دراصل حضرت جنید کے اس مجموعہ رسائل کو انگریز قارئین کے سامنے لانا ہے جس کا مسودہ قریبی سالوں میں استنبول کے کتب خانے سے دستیاب ہوا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب کے آخر میں انہوں نے ان عربی رسائل کا اصل متن بھی، اور کتاب کے ایک حصے میں ان کا انگریزی میں ترجمہ بھی دے دیا ہے۔ ہم نے اس کتاب کو اردو میں منتقل کرتے ہوئے حضرت جنید کے ان عربی رسائل کا ترجمہ اصل عربی متن سے کیا ہے۔ یہ انگریزی ترجمے کا ترجمہ نہیں ہے اور ہم یہ بات قدر سے اعتقاد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اردو ترجمے میں اصل عربی عبارتوں کی پابندی کرنے اور ان کے غماز و معنی کو جوں کا توں باقی رکھنے میں ہم نے کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ یوں یہ امر نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونا چاہیے کہ حضرت جنید ایک صوفی تھے، ایک ادیب اور اُتار پر از نہیں تھے، نہ وہ ایک منطقی اور قلم نگار تھے۔ ان کے کلام میں اشاریت اور ابہام جگہ جگہ سامنے آئے گا اور یہ ہو سکتا ہے کہیں کہیں ان کی عبارتیں غور و معنی سے بالکل مترا معوم ہوں اور اس کی ایک ٹبری وجہ یہ بھی ہے کہ صوفیاء ترجمے کی نزاکت بسا اوقات بیانِ اُتار کی منتقل نہیں ہوتی، جہاں ایسی صورت پیش آئے وہاں صرف ترجمے کو اس نقص کا سبب قرار دینا عجلت پسندی ہوگی۔ مترجم یہ بات یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ ایسے مقامات پر متبنا مفہوم ترجمے میں واضح ہو رہا ہے آنا شاید اصل میں بھی نہ ہوتا ہو، اور نہ ایسے مقامات پر انگریزی ترجمہ قاری کی مدد کو آتا ہے۔

ان تہذیبی کلمات کے بعد اب ہم اپنے قاری کے لیے اس دنیا کا دروازہ کھولتے ہیں جس کے افراد ہم عام انسانوں سے بہت مختلف ہیں، جہاں سوچ اور فکر کا انداز بدل ہے، جہاں کی تدریس اپنی ہیں، جہاں انسانی جدوجہد کی غایت ذاتِ الہی کے عرفان کے سوا اور کوئی چیز نہیں جہاں اہل زمین زمین پر رہتے ہوئے بھی اس کرۂ کی مخلوق نہیں گتے، اور ان کے فکر و تصور کی جولا نگاہ سات آسمانوں کی وسعتیں ہوتی ہیں۔ یہ تصورات کی دنیا ہے جو ایک عام دنیا دار انسان کو کسی عجیب اور ناقابل یقین لگتی ہے لیکن ہر انسان کی زندگی میں ایسے لمحے ضرور آتے ہیں جب وہ اس دنیا کے تفکرات اور مادی زندگی کے سمجھ سیلوں سے بیزار ہو کر ایک ایسی

جائے امان طلب کرتا ہے جہاں اس کی تملاتی ہمتی درجہ کچھ وقت کے لیے راحت و سکون سے ہلکا رہ سکے۔ وہ اس وقت ایک روحانی تجربے سے آشنا ہونا چاہتا ہے، اور یہ تجربے اپنے ہم نوع انسانوں میں سوائے حضرات صوفیہ کے اور کہیں نہیں ملتا۔ ایسے وقت میں حضرت جنید کے، یا کسی بھی اور صوفی کے، یہ مضامین اور تحریروں نہ صرف اس کی سمجھ میں آئے لگتی ہیں بلکہ یہ بسا اوقات اس کی اپنی دروایت قلب کی ایک تعبیر لگتی ہیں!

محمد کاظم

## تمہید

### بغداد - تیسری صدی عیسوی میں

تیسری صدی عیسوی، نویں صدی عیسوی، میں شہر بغداد جیسے وجود میں آئے۔ اُس وقت تک ایک صدی سے تھوڑا ہی زمانہ اور گزرا تھا، ارتقاء کے کئی مراحل - اجتماعی، اقتصادی، سیاسی اور روحانی - طے کر چکا تھا۔ اس عرصے میں اس اُمّ البلاد کے بازنطینی، ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کے ساتھ بہت سے تعلقات کسی سے کم کسی سے زیادہ قائم ہو چکے تھے۔ اور اس نئی صدی میں ان گوناگوں تعلقات کا اثر تہذیب و ثقافت کے ہر شعبے میں نمودار ہونا تھا۔ یہ چیز خصوصیت کے ساتھ علمی اور تعلیمی دنیا میں نمایاں نظر آتی تھی۔ یعنی الہیات، فقہ، لسانیات، ادب اور فلسفے کے میدانوں میں!

اس صدی کے اثناء میں بعض انتہا پسند رجحانات سیاسی تحریکوں کی صورت میں نمودار ہوئے۔ عمرانیات کے دائرے میں ایسی تہذیب اور اقبال مند سوسائٹی کو پس منظر میں رکھ کر جس کی دولت و ثروت دُور و دما کی تجارت سے حاصل ہوتی تھی، ہم ان چھوٹے طبقوں یعنی زنجیوں اور غلامانِ بصرہ کی سماجی بے بسی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں جنہوں نے ۲۶۴ء میں بغاوت کا علم بلند کیا تھا۔ نیز قرامطی کی مذہبی اور طبقاتی مساواتی بغاوت کا حوالہ بھی دے سکتے ہیں جو ۲۸۸ء میں واقع ہوئی۔

مذہب کے دائرے میں ایک جدید تحریک سامنے آئی۔ اور وہ تھی: بغداد کا مدرسہ تصوف! یہ عراقی مدرسہ اپنی ابتدا ہی سے کچھ ایسی خصوصیات کا حامل تھا جو اسے تمام دوسرے عوامی مدارس سے ممتاز کرتی تھیں۔ اس مدرسے کے لوگ شرف

یعنی برتری، عبادتِ خدا، اللہ کی حمد و ثنا، اور انسان و فصاحت و بلاغت کے کلمات کا استعمال ایک بالکل انوکھے اور غیر مانوس طریقے پر کرتے تھے۔ اُس زمانے کا معاصر تہذیبی رجحان حقیقت کا شاہد ہے کہ بغدادی مدرسہ تصوف کے افکار و دوسرے عوامی مدارس سے بہت مختلف تھے۔ اور اس میں خاص طور پر انسانی مدرسے کے ساتھ ان کے اختلافات کی واضح نشاندہی ملتی ہے، جس کے ساتھ بغداد کا ایک مسلسل ربط اور تبادلہ فکر و خیال چلا آتا تھا۔

بغداد کا یہ عوامی مدرسہ اُن وقتوں میں نہایت اہم قرار دیا جاتا تھا۔ اور نہ صرف معاصر اسلامی افکار پر اس کے اثرات بہت گہرے تھے بلکہ تمام عوامی رجحان کے زمانے تک اس کے اثرات واضح طور پر مرتب ہوتے رہے۔ اس مدرسے نے خدا اور انسان کے بارے میں از سر نو بحث و استفسار کا دروازہ کھولا، ذاتی تجربے کی بہت اہمیت بخانی، ادیبوں ہر اس روایتی تصور کی چولیس ہلا ڈالیں جو اس وقت تک مسلّمہ سمجھا جاتا تھا لیکن روایتی تصورات کو متزلزل کرنے کے ساتھ اس نے اسلامی روایات کو ایک نئی زندگی اور نیا آہنگ بھی عطا کیا اور انھیں عام سطح سے اٹھا کر نئی اخلاقی اور فاضل مہذبوں پر جا پہنچایا۔ یہ بغدادی مدرسہ تصوف جس نے اخلاقی معیارات اور مسلمانوں کی دینی روح کے باطنی اور اندرونی جذبات کو بلند ترین رُتبتوں پر فائز کیا تھا، اس کے بارے میں پوری تحقیق آج تک نہیں ہو پائی۔ تقریبی زمانے میں کچھ نئے مواد کے دریافت ہونے پر اس سکول کے بعض پیروؤں پر نئے تحقیقاتی کام کا راستہ کھل گیا تھا۔ چنانچہ مسعودی، بکھن، یاقوت، آدبری اور مارگریٹ سمیت جیسے اہل علم نے اس سلسلے میں قابلِ قدر کام سرانجام دیا۔

اس مدرسہ تصوف کی ایک اُسی زمانے کی اصل دستاویز: ابو القاسم الجنید کی ایک تصنیف اب حال ہی میں سامنے آئی ہے جس کا تاحال مطالعہ نہیں کیا گیا۔ حضرت جنید، جبکہ کہیں آگے معلوم ہو گا، تیسری صدی کے نصف آخر میں بغدادی مدرسے کے استاد و مُرشد اور معلمِ مہتمم قرار پائے۔ آج ہم ان کی شخصیت کا جس قدر

زیادہ مطالعہ کرتے ہیں بغداد کے صوفی سکول پر خصوصاً، اور تصوف کی اہم ابتدائی نشوونما پر عموماً اسی قدر زیادہ روشنی پڑتی ہے۔

## ماخذ کا جائزہ

حضرت جنید کے سوانح اور ان کی تعلیمات کا مطالعہ بہت آسان ہو جاتا اگر ان کے دو قریبی شاگردوں کی لکھی ہوئی دو اصل کتابیں آج دستیاب ہوتیں۔ ان میں سے ایک کتاب ابو سعید ابن العربی کی "طبقات الشاک" تھی، اور دوسری محمد جعفر الخلدی کی "حکایات الاولیاء"۔

ابو سعید احمد ابن محمد ابن زیاد ابن بشر ابن العربی بصرے میں پیدا ابن العربی ہوئے، اور بعد ازاں مکہ مکرمہ میں سکونت اختیار کی جہاں انہوں نے ۹۴ برس کی عمر میں ۳۴۱ھ میں انتقال کیا۔ وہ ایک طرہٴ محدث اور نقیب تھے، اور دوسری طرف ایک ممتاز صوفی بھی! بغداد میں قیام کے دوران، اور کچھ میں سکونت اختیار کرنے سے قبل، وہ بغداد کے صوفیہ کے حلقے میں اکثر آیا جابا کرتے تھے اور حضرت جنید، ملا غیبی اور عطار ملکی کے مرید تھے۔ بعد ازاں جب انہوں نے کچھ میں سکونت اختیار کی تو وہ شیخ الحرم کے منصب پر فائز ہوئے اور ابن پاک کے ایک سربراہ و ذی رہنما قرار پائے۔ مکہ مکرمہ جو حج و زیارت کا مرکز تھا اور جہاں انہوں نے تیس سال سے زیادہ مسند ارشاد بھیجی تھی، وہاں بیٹھ کر ابن العربی نے نہ صرف علم حدیث کی اشاعت کی جس میں انہیں بہرہ وافر حاصل تھا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے صوفیہ کی ان باطنی تعلیمات اور ان مخصوص طریقوں کو بھی عام کیا جو انہوں نے مدینہ بغداد سے اپنے ذاتی تجربے کی بدولت سیکھے تھے۔ اس زمانے کے بہت سے شائقین علم جو کچھ میں حج کی غرض سے، خصوصاً افریقہ اور ہسپانیہ سے پہلے کراتے تھے وہ سب انہی سے تحصیل علم کرتے، اور بعد کو ان کے تلامذہ کی حیثیت میں ان کی تعلیمات نقل کرتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ ایک عام جانی ہوئی بات ہے کہ ہسپانیہ میں

قرطاجنہ کے اندر حدیث کی پہلی کتاب جو پہنچی اور جسے مستند نسیم کیا گیا وہ ابو داؤد بصری (متوفی ۲۵۷ھ) کی "کتاب السنن" تھی۔ قرطاجنہ کے اہل علم نے یہ اہم کتاب ابو سعید ابن العربی کی وساطت سے ماسمل کی جو خود ابو داؤد کے شاگرد رہ چکے تھے۔ ہسپانیہ اور افریقہ کے اہل علم ابن العربی کی ذاتی تصانیف بھی اپنے ممالک کو واپس لے کر جاتے تھے، اور اغلب یہی ہے کہ دوسری صوفیانہ کتابیں بھی عرب کی اسلامی دنیا میں لکھے کے انہی ابو سعید ابن العربی کے ذریعے پہنچیں۔ اس بنا پر یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ اقلیم مشرق کے جدید صوفیانہ افکار دوراً افتادہ مغرب میں اس جلیل القدر شیخ کے توسط سے لکھے کی راہ سے ہو کر پہنچے۔ چنانچہ فلسفے کی شکل پہلے بغداد سے لکھے میں آئی۔ اور پھر کچھ سے اس نے حجاز کے ساتھ بلاد مغرب کا سفر کیا اور نتیجے کے طور پر وہاں علماء اور اہل تحقیق کے درمیان فکر و نظر کے تمام مسائل پر پُر جوش مباحثے ہونے لگے۔

ابو سعید ابن العربی کے احوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت جنید پر سند تھے اور ان کی روحانی قیادت کا اعتراف بہت احسانمندی کے جذبات کے ساتھ کرتے تھے۔ اپنی کتاب "طبقات الشاک" میں "ابو داؤد" انہوں نے متعدد صوفیہ کا تذکرہ کرنے کے بعد کہا تھا: "ان تمام صوفیہ کے آخر میں حضرت جنید آئے، اور ان کے بعد پھر کوئی ایسا صوفی نہیں ہوا جو ذکر کے قابل ہو۔" اس اہم کتاب طبقات الشاک میں سے بہت سے اہزار، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، اگلی نسل کی کتابوں میں اقتباسات کی شکل میں محفوظ ہو گئے۔

ابو محمد جعفر ابن نصیر ابن القاسم الخلدی البغدادی الخلدی ۲۵۲ھ الخلدی میں پیدا ہوئے اور ۳۴۸ھ میں وفات پائی۔ انہوں نے بھی اپنی زندگی بطور ایک محدث کے شروع کی لیکن بعد میں تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ انہوں نے احادیث کی چھان بین اور انتخاب کرنے کا ہنر سیکھا تھا اور اپنے وقت کے مشہور صوفیہ کے اقوال و حکایات کی جمع و ترتیب میں بھی وہ اسی تفریق و امتیاز



اشیاء کتابوں کی مرہون تھیں۔

ابن العربی اور الخلدی اپنے وقت میں بطور محدث بھی سہ ماہی جانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی یہ سند صرف حدیث ہی میں نہیں، بلکہ تاریخ تصوف پر ان کی تصانیف کے معانی میں بھی تسلیم کی گئی۔ چار سے بڑے بھی ان کی سند تسلیم کیے بغیر کوئی چاہہ نہیں ان کی کتابوں سے اس امر کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے کہ یہ دونوں شیوخ جب حضرت جنید کے پاس آئے تو اس سے پہلے وہ مدرسہ حدیث کی پابندیوں اور شدتوں کے عادی ہو چکے تھے۔ جنید کے پاس وہ روحانی تعلیم کے لیے آئے اور ان کی تعلیم حاصل کر کے اپنے مرشد کے ذہنی ریاض کی سچائی اور خلوص کے قلاب میں پوری طرح ڈھل گئے اور ان کے روحانی زاویہ نظر کو انہوں نے بنیام و کمال اپنا لیا۔ ان کی تصانیف کے ایسے حوالے جو آج ہیں دوسری کتابوں میں دستیاب ہوتے ہیں ہماری اس کتاب میں سند تسلیم کئے گئے ہیں۔

ابو نصر عبداللہ ابن علی السراج الطوسی کتاب المصنف فی التصوف کے السراج مصنف جنہوں نے ۴۰۸ھ میں وفات پائی، جعفر الخلدی کے شاگرد تھے۔ کتاب المصنف سے ہیں پتا چلتا ہے کہ اس کے مصنف نے حضرت جنید کے متعلق بہت سے واقعات ایسے بیان کیے ہیں جن کا ماخذ الخلدی کی زبان تباہی ہوئی حکایتیں بھی ہیں، اور الخلدی کی کتابیں بھی جن کا وہ سزا لکھا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک موقع پر وہ الخلدی کے ساتھ اپنے تعلق کا بیان ان الفاظ میں کرتے ہیں: "میں جن دنوں جعفر الخلدی کے زیر تعلیم تھا انہوں نے مجھے ایک دن بتایا کہ انہوں نے حضرت جنید کو یہ کہتے سنا تھا کہ... بدلتے خوش قسمتی سے یہ اہم کتاب عواذہ زمانہ کی دستبرد سے محفوظ رہ گئی ہے اور اس کی اشاعت کے لیے ہم نطس (۱۹۱۴ء) اور آری سے (۱۹۱۹ء) کے مضمون میں جنہوں نے ایک اہم نو دریافت جزو کا اضافہ کر کے اس کتاب کو مکمل کیا۔ سراج نے اپنی کتاب المصنف میں حضرت جنید کی تعلیمات کا ایک مکمل اور مستند خاکہ پیش کیا ہے، ان کے بہت سے حکیمانہ نکات نقل کیے ہیں اور معاصر صوفیہ کے ساتھ ان کے تعلق کی کیفیت بیان کی ہے حضرت جنید کے متعلق

کے نیکو استعمال میں لاتے تھے۔ کہا کرتے تھے "اگر میں صوفیہ کی طرف مائل نہ ہوتا تو تمام دنیا سے اس حدیث کا ذخیرہ ڈھونڈ ڈھونڈ کر تمہارے سامنے لا دیتا۔"

بعد ازیں وہ ایک عہد کی اور نو آموز تھے اور حضرت جنید کے ایک مقرب اور مشغور نظر شاگرد! اپنے استاد کے اس لطیف و کرم کا بدلہ انہوں نے یوں کیا کہ حضرت جنید کی زندگی کی جو تفصیلات بھی انہیں معلوم تھیں وہ انہوں نے مرتب کر دیں، اور ان کے والی نسلوں کے لیے اپنے مرشد کے اقوال محفوظ کر دیئے۔ انہوں نے یہ کام نامہ اتنی عمدگی سے سرانجام دیا کہ الخلدی کی تصنیف نہ صرف جنید کے بارے میں بلکہ ان کے استاد سقطی، اور پھر سقطی کے استاد کرخی کے بارے میں بھی ایک اہم ماخذ کا کام دیتی ہے۔

ان کی تصنیف حکایات الاولیاء بغداد میں مشہور تھی۔ اور سب اسے ایک ممتاز اور قابل ذکر کتاب قرار دیتے تھے۔ اس زمانے میں اہل بغداد کا یہ مقولہ مشہور تھا: "دنیا میں عجائبات تین ہیں: شبلی کے اشارات، المرعش کے نکات اور جعفر الخلدی کی حکایات۔"

یہ دو غیر معمولی کتابیں: ابو سعید ابن العربی کی "طبقات الشاک" اور جعفر الخلدی کی "حکایات الاولیاء" بہت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھیں اور بہت سی نسلوں تک ان کا مطالعہ کیا جاتا رہا۔ بد قسمتی سے یہ دونوں کتابیں اب ناپید ہیں لیکن جب ہم اس زمانے کا اور اس کے بعد کا دوسرا عربی لٹریچر پڑھتے ہیں تو ہمیں ان دو کتابوں سے اقتباسات برابر جگہ جگہ دیکھائی دیتے ہیں۔ یہی دو کتابیں وہ اصل ماخذ و منبع ہیں جن سے بعد کے مصنفین نے بالواسطہ یا بلاواسطہ استفادہ کیا۔ اس دور کے عظیم صوفیہ کے اپنے زمانے کے متعلق، اور پھر ابتدائی اور نہایت نازک مراحل میں صوفیانہ تعلیمات کے ارتقاء میں ان کی انفرادی اور علیحدہ علیحدہ خدمات کے متعلق آج ہیں جن قدر معلومات حاصل ہیں وہ سب



ہماری ان ساری معلومات کا واحد دستیاب ماخذ یہی کتاب ہے۔ حضرت بُزید کے رسائل میں سے بعض زیادہ خصوصی قسم کے اقوال بھی صرف اسی کتاب میں محفوظ ملتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بعد کے مصنفین ان کے ان اقوال سے استناد کرنے میں کچھ پس و پیش کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگرچہ ان کے یہ اقوال ایک مخفی و مستور زبان میں تھے تاہم ان کی ایسی توجیہ و تفسیر ہو سکتی تھی جس سے ان مصنفین کے عقائد کی سلامتی پر اعتراض وارد ہو۔ چنانچہ تراجم کی یہ کتاب ہمارے اس مطالعے میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

ابو طالب محمد بن علی عطیہ المکی، متوفی ۳۸۶ھ مصنف کتاب "قوت القلوب" فی معاملات المحبوب" ابو سعید ابن العربی کے شاگرد تھے۔ ایران میں ایک مقام جبال کے رہنے والے تھے۔ پرورش کئے میں ہوتی جہاں سے وہ بغداد آئے اور مترجم سے تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں بصرے کا قصد کیا جہاں وہ تاخیر سے پہنچنے کے سبب ابو الحسن ابن سلیم البصری کو فقید حیات نہ پا سکے۔ لیکن وہاں پہنچ کر انہوں نے ان کی تعلیمات ان کی کتابوں اور شاگردوں سے حاصل کیں۔ اپنی کتاب "قوت القلوب" میں المکی حضرت جنید کے متعلق کافی مواد اپنے استاد ابو سعید ابن العربی سے اخذ کرتے ہیں۔

ایک صدی بعد مئی مورخ خلیب ان المکی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ خدا کے متعلق اتنی الجھی ہوئی اور ناقابل فہم باتیں بیان کرتے تھے کہ ان کی تعلیمات بدعت قرار دی گئیں اور ان کے مواعظ سے عوام کئی کڑاٹے لگے۔ لیکن آج جب ہم "قوت القلوب" کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم المکی کے روحانی تاثیر رکھنے والے صوفیانہ تجربے کے بے اظہار کو دیکھ کر ان کی طرف اپنے آپ کچھ چلے جاتے ہیں اور اپنے سامنے صوفیانہ اظہار مدعا کے باب میں بہترین تصنیف موجود پاتے ہیں جو بیک وقت سادہ بھی ہے اور پُر افادہ بھی، علمی بھی ہے اور محسوسات سے متعلق بھی، روحانی بھی ہے اور روحانی تاثیر پیدا کرنے والی بھی، بطور ایک انسانی دستاویز کے یہ کتاب لازماً عربی لٹریچر کی ایک بیش بہا شاہکار کی حیثیت سے باقی رہے گی۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ روحانی مطالب

المکی کے ہم عصر ابو بکر محمد بن اسحاق الکلاباذی قدیم تصوف پر ایک الکلاباذی اور اہم سند ہیں۔ ہمیں ان کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ ایک حنفی عالم فقہ تھے اور بخارا میں ۳۸۸ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیف "کتاب التعرف لذہب التصوف" مذہب تصوف کا تعارف ہے جسے حال ہی میں پروفیسر آریبری نے ترجمہ کر کے مرتب کیا ہے صوفیہ کے ان نظریات و اعمال سے بحث کرتی ہے جو انہیں معلوم تھے۔ یہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اسلام کے مستند عقائد و صوفیانہ رویے کے درمیان جو اختلافات اس زمانے میں سمجھے جاتے تھے یہ ان کے رفع کرنے کی ایک ایسی قدیم ترین کوشش ہے جو آج تک محفوظ ملی آتی ہے۔ چنانچہ الکلاباذی کی یہ کتاب اس زمانے کے صوفی نظریات کا ایک ماخذ صوفی رویے کے جواز کے حق میں پہلی آواز، اور ایک بے دریغ غیر جانبداری پر مشتمل تصنیف ہے۔ اس لیے کہ الکلاباذی ایک کٹر شیعہ تھے۔

کلاباذی کی "کتاب التعرف لذہب التصوف" نے تمام اسلامی دنیا میں فی الفور قبول عام حاصل کر لیا اور بطور ایک مستند تصنیف کے تسلیم کی گئی۔ ہم

تصنیف کی اور اسی سے سہ الذہبی نے بھی اپنی "تاریخ اسلام" میں استفادہ کیا۔ ہمارے ایسے یہ سنی حضرت جنید اور ان کے معاصر صوفیہ کے متعلق بہت سے حکایاتی مواد کا ذخیرہ ہیں اگرچہ ان کی کتاب "طبقات" میں ہمارے لیے حضرت جنید کے حکیمانہ نکات کا کافی ذخیرہ موجود ہے، ہم سنی کے اس سے بھی زیادہ مؤثر احسان ان کی کتاب "حقائق التفسیر" کی وجہ سے ہیں جس میں انھوں نے حضرت جنید کی نظریاتی تعلیمات کے حوالے دیے ہیں اور جو قدیم تصوف کے بارے میں ایک اہم ماخذ ہے۔ دارالکتب قاہرہ میں اس کا صرف ایک قلمی نسخہ موجود ہے۔ سنی کی اس کتاب میں ہم حضرت جنید کے قدموں ہی میں نہیں بیٹھے رہتے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ سیکھتے ہیں۔ یہاں ہم حضرت جنید کی عمیت، روحانیت اور تعلیم الہ کے معاصر صوفیہ کے مقابلے میں، ایک ترتیب کے ساتھ، پہلو بہ پہلو رکھی ہوئی دیکھتے ہیں۔ اور جس اس خاکے میں ان کی اپنی عقیدہ خصوصیت اور اہمیت ناقابل تردید طور پر نمایاں اور ممتاز نظر آتی ہے۔

حافظ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصفہانی (متوفی ۴۳۰ھ) کی کتاب "ابو نعیم" "حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء" کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ اس قابل تعریف کتاب میں اکثر مشہور اصیل اور حقیقی صوفیہ روایات جمع کر کے ہم تک پہنچائی گئی ہیں۔ الاصفہانی نے اپنی کتاب کا مواد ابن العربی، الغزالی، اور تقریباً ایک دہائی کے قریب دوسرے تصنیف سے، جن کے نام بھی گنوائے گئے ہیں، انھیں کیا۔ لیکن یہ نام ہمارے لیے سٹے ہیں اس لیے کہ ان کی تصانیف اب ناپید ہیں۔ ابو نعیم کی یہ کتاب جو حال ہی میں قاہرہ سے طبع ہوئی ہے اور جو قدیم تصوف پر غور و بڑے کام کا مواد اپنے اندر رکھتی ہے، ہماری اس کتاب میں خصوصیت کے ساتھ حضرت جنید کے بہت سے رسائل کے ساتھ واعداء کے طور پر استعمال کی گئی ہے۔

الحافظ ابو بکر احمد بن علی الخطیب (بغدادی) (متوفی ۴۶۲ھ) "الخطیب" کی ضخیم کتاب "تاریخ بغداد" کو ہم نے تاریخی تفصیلات میں بطور ماخذ کے بکثرت استعمال کیا ہے۔ بہت سے ایسے علماء جو دوسرے ماخذ

خصوصیت کے ساتھ خوش نصیب ہیں کہ ہمارے سامنے کتاب کے اسی زمانے کے ترجمے اور شرح کا ایک مجموعہ آید پیش ہے۔ یہ ترجمہ اور شرح کہ فارسی زبان میں ابو ابراہیم ابن اسماعیل ابن محمد ابن عبد اللہ المستملی البغدادی نے کی تھی۔ کلاباذی کے ترجمہ اور شارح المستمل جنھوں نے ۴۴۴ھ میں انتقال کیا، اور جو اپنے مشفق کے اعتبار سے عالم دنیا تھے اور اسی شہر کے باشندے تھے جہاں کے کلاباذی تھے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ مؤرخانہ ذکر کے علاوہ میں سے ہوں۔ اور ہمارے استنباط کوئی زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے کیونکہ وہ کلاباذی کی تعلیمات پر اپنی شرح بلا کسی واسطے کے، یا زیادہ سے زیادہ ایک واسطے سے دیتے ہیں۔ تاہم مستملی اپنی تفسیر و شرح میں کلاباذی کی سی احتیاط اور صحت اندیشی سامنے نہیں رکھتے۔ حضرت جنید اور علاج جیسے مختلف خیال صوفیہ کے زیادہ ترقی یافتہ خیالات کے متعلق ان کے یہاں معلومات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ مناسب ہے۔ ہمیں انھوں سے کہ ہم اس کتاب میں مستملی کو صرف خاص خاص مواقع پر بطور حوالہ کے استعمال کر سکے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے بعد آنے والے اہل تحقیق میں سے کوئی صاحب اس کتاب کا گہرا مطالعہ کریں گے جو ہمارے نزدیک قدیم صوفیہ اشاراتی مدرسے کی تاریخ اور ارتقاء کے بارے میں ایک اول درجہ کا ماخذ ہے۔

ابو عبد الرحمن محمد بن حسین ابن ویسی الشیبی بوری دلدات تقریباً ۳۳۰ھ، وفات ۴۱۲ھ نے تصوف کے موضوعات پر بہت کچھ لکھا۔ ان کی تصنیف "طبقات الصوفیہ" جس کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے، ایک متبول عام کتاب تھی جس نے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم صوفیہ کے متعلق اکثر بعد کے لکھنے والوں کے لیے ماخذ کا کام دیا۔ عبد اللہ انصاری اہلوی (متوفی ۴۸۱ھ) صوفیہ کی حیات پر تقریر کیا کرتے تھے جس میں وہ "طبقات الصوفیہ" کو بطور اصل کے استعمال کرتے اور اس پر اپنے خیالات اور آراء کا اضافہ کرتے جاتے۔ ان کے ایک مرید نے ان کی یہ تقریریں ہرات کی مقامی زبان میں تقلید کر لیں اور یہی نسخہ تھا جسے سامنے رکھ کر جامی نے اپنی مشہور کتاب "نفحات الانس" (حیات اولیاء)



گئے۔ وہ الخطیب نے پُر کر دیتے ہیں اور ہماری تحقیق کی بھول بھلیوں کے بہت سے تاریک گوشوں کو بھی اس نے منور کر دیا ہے۔

ایک ہی صدی دپانچویں ہجری کی دو مشہور تصنیفوں سے قشیری اور ہجویری ہم نے استفادہ کیا ہے۔ ابوالقاسم عبدالحکیم ابن جازن انقشیری انیسابوری (متوفی ۴۶۵ھ) کی کتاب رسالۃ اور ابوالحسن ابی ابن عمر ابن ابی علی الجلبلی الجوزیری (متوفی ۷۷۴ھ) کی کتاب کشف المحجوبین دو کتابیں جو صوفیانہ عقائد پر مکمل معلومات مہیا کرتی ہیں، دونوں مفاد میں اصل معلومات کے لیے بھی، اور حضرت جنید کی استفادہ کردہ فنی اصطلاحوں اور دلیلوں کی تشریح کے لیے بھی یہ سلسل کام میں لائی گئی ہیں۔

اوپر کی اس فہرست میں جن نام کا ذکر ہوا ہے یہ وہ تمام بڑے بڑے ماخذ ہیں جن سے حضرت جنید کے متعلق اس مطالعے میں استفادہ کیا گیا ہے باقی دوسرے ثانوی قسم کے ماخذ کی فہرست آخر میں کتابیات کے عنوان کے تحت دی گئی ہے۔

رسائل الجنید: تری سالوں میں حضرت جنید کے رسائل کا ایک مسودہ دستا ہوا ہے۔ ہماری اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ حضرت جنید کے ان رسائل کے متناہجہا کہ وہ انقبول کے اس مسودے میں محفوظ ہیں، قارئین کے لیے دستیاب کر دیتے جائیں۔ ہم نے ان کو مرتب کرنے اور ان کا ترجمہ کرنے کا کام اپنے ذمہ لیا ہے ترجمہ کرتے ہوئے مندرجہ بالا ماخذ کے حوالے دیے گئے ہیں۔ رسائل میں جو مواد موجود ہے اس کا موازنہ جب ایسے مواد سے کیا جاتا ہے جو دوسری کتابوں میں مذابے توہین امور سامنے آتے ہیں، اول یہ کہ ان رسائل کی بدولت حضرت جنید کے عقائد کی تفصیلات بخوبی پہنچتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ حضرت جنید کی پوزیشن صوفیانہ فکر کے ایک غیر معمولی طور پر منفرد اور مستند مرتب کی حیثیت میں ابھی تک تسلیم نہیں کی گئی۔ اور تیسرے یہ کہ حضرت جنید کے ان رسائل میں ان کی خصوصی اور فنی تعلیمات پائی جاتی ہیں، جو صرف منتخب لوگوں کے لیے ہی مخصوص تھیں گئی تھیں۔

یہ رسائل تیسری صدی ہجری کے ایک جلیل القدر صوفی کی ذاتی تحریریں ہیں جو قدرے عامیانہ اور مقامی زبان میں، اور قدرے رفیع و بلند پایہ زبان میں تمام تر ایک گہرے اور رازدارانہ اسلوب میں لکھی ہوئی ہیں لیکن جو تصوف کی ارتق تریں بلند یوں کو جا چھوتی ہیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ پورے عربی لٹریچر میں ان کی نظیر دیکھنے میں نہیں آتی۔ ہمارے لیے یہ ایک بے بہا قدر و قیمت کی حامل ہیں اس لیے کہ ان کی بدولت قدیم اسلامی تصوف کے بحر زخار میں ہمیں کچھ واضح راستوں کی مدد بدھ میسر آتی ہے۔

یہ رسائل حضرت جنید کے نظام انکار پر سے پردہ اٹھاتے ہیں۔ اپنی ان تحریروں میں جنید اسلامی تصوف کے بنیادی اصول بیان کرتے ہیں اور صوفیانہ افکار کو باہم ربط دیتے ہوئے ایک ایسی راہ ہموار کرتے ہیں جس پر بعد میں صوفیہ کی بہت سی نسلیں کو چلنا پڑا۔

یہ کہنا بالکل بجا ہو گا کہ کچھ امام شافعی نے اپنے رسالہ "میں فقہ اسلامی کے لیے کیا حضرت جنید نے وہی کچھ اپنے رسائل میں تصوف کے لیے کیا۔ امام شافعی نے اپنے جامع فہم و ادراک اور اپنی وسیع علمیت کی بدولت اسلامی فقہ کے اصولوں کی ایک ایسی بنا ڈال کے دکھائی کہ فقہاء کی آنے والی نسلیں نے ان کی توفیر و تشریح تو بڑی خوشی سے کی، لیکن ان کے اندر نہ تو کوئی اضافہ کر سکے، اور نہ ان میں کوئی تبدیلی لاسکے۔ بالکل اسی معنی میں حضرت جنید بھی تصوف کے مورث اعلیٰ قرار پاتے ہیں۔

۱۔ "انجوم الزاہرہ" (ابوالحسن) ج ۳، ص ۱۶۹، نیز رسالہ "قشیری" ص ۱۔

۲۔ رسالہ "قشیری" ص ۸۹

۳۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابوالفہیم) ج ۱، ص ۳۷۵، نیز "تذکرۃ" (ابن العاد) ص ۳۷۲۔

۳۷۔ "فہرست" (الاشیعی) ص ۲۸۶۔

۳۸۔ دیکھیے Asin Palacios, Giras Kacogidas I: ص ۴۶۔

۳۹۔ "توت القلوب" دکنی، ج ۲، ص ۴۱۔

۴۰۔ دیکھئے ابوسعید ابن العربی کی دوسری تصانیف۔ الاشیعی نے اپنی کتاب "فہرست" مؤلفہ ۱۲۷۷ھ میں ان کی مندرجہ ذیل تصانیف گنوائی ہیں:-

۱۔ کتاب الاختصاص فی ذکر الفقر والغنی

۲۔ کتاب الاخلاص ومعانی علوم الباطن

۳۔ کتاب اختصار الطریق

۴۔ کتاب المحیقة

۵۔ کتاب الصبر والتصبر

۶۔ کتاب العمر والشیب

۷۔ کتاب معانی الزهد والمقالات فیہ

۸۔ کتاب طبقات الشُّکاک "فہرست" ص ۴۴، ۲۸

— ابن العسّاد (۳۲۰-۴۰۹ھ) نے مندرجہ ذیل کتاب بتائی ہے:

۹۔ کتاب تاریخ البصر "شدذات" ص ۲۵۴

— سراج اپنی کتاب "المعجم" میں ابوسعید کی ایک کتاب کا اقتباس دیتا ہے جس کا عنوان ہے:

۱۰۔ کتاب الوجد

۱۱۔ رسالة فی المواعظ والاعواند وغیر ذلک

۱۲۔ کتاب القبول والمعانقة والمصافحة

ان میں سے نمبر ۷، ۱۱ اور ۱۲ بروکلین، L. O. A. C. میں موجود ہیں۔

۵۵۔ ضمیمہ ۱، ص ۳۵۸ "طبقات الصوفیہ" (سُنی) ص ۱۰۰، کتاب "المعجم"

سراج، ص ۲۵۱، نے آبروی اس سوسے کے متعلق کہا ہے: اس تصنیف کا حرفت ایک نسخہ

ہی باقی رہا اور وہ بھی ابن العربی کے مشہور شاگرد اسماعیل ابن سواد کی تصانیف ہوں، چنانچہ یہ خیالی کرنا بجا نہیں کہ یہ کتاب صوفیہ کا ایک مرتبہ تاریخی جیسے ایک سرگزشتیہ انداز میں منقول کئے گئے اور قرآن اس کو اس مقام پر بالکل اٹکا نہیں کرتے تھے۔



## باب اول ابتدائی زندگی اور تعلیم

ابو القاسم الجعفی ابن محمد ابن الجعفی الخزاز انقواری اگرچہ بغداد ہی میں  
خاندان پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، لیکن ان کے آبا و اجداد ایران میں  
صوبہ جبال کے شہر نہاوند کے رہنے والے تھے۔ اور یہ امر بغداد میں ان کے معاصرین  
کو بھی معلوم تھا۔ نہاوند صوبہ جبال کا سب سے قدیم شہر سمجھا جاتا تھا۔ اور لوگوں  
کا خیال تھا کہ وہ طوفان نوح سے بھی پہلے کا تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں  
۶۰۰ء میں اسے سن ۱۰۰ اور ۲۰۰ ہجری کے درمیانی عرصے میں فتح کیا تھا۔ اس مہم میں عربوں  
کو ایک ایسے شہر کا سامنا پیش آیا جو بے حد مستحکم اور قلعہ بند ہونے کے ساتھ اپنے  
اندر ایک بہت بڑا خزانہ رکھنے کی شہرت بھی رکھتا تھا۔ بہت عظیم قریبوں کے بعد  
ہی اس شہر کو فتح کیا جاسکا۔ اور فاتحین کو اپنے جرنیل نعیم بن مکرم المزنی کی زندگی اس  
کے صلیے میں دینی پڑی۔ لیکن اس فتح سے عربوں کو فائدہ بھی بہت پہنچا۔ اس لیے کہ  
نہاوند کے ہاتھ میں آجانے کے بعد ملک کے اندرونی مملکتوں اور اس کے ماوراء کا  
راستہ کھل گیا۔ عربوں کی تاریخ میں شہر نہاوند کے نام کے ساتھ بے مثل شجاعت  
اور عظیم الشان کارناموں اور اموال غنیمت کی یادیں ہمیشہ کے لیے وابستہ ہو گئیں۔  
ایرانی مصنفین کے نزدیک نہاوند نہ صرف ایک خوبصورت تریں شہر تھا بلکہ ایران  
کے اندر سر و تریں مقامات میں سے تھا۔ اس شہر کی دولت و ثروت کا واپار و آمد  
ارور کے اضلاع کی زمین و ثمر بار زمین پر تھا جسے سبزیاں اور پھل اگانے میں  
کافی استعمال کیا جاتا تھا۔ نہاوند کے باشندے بہت خوشحال اور نریک سوداگر تھے۔

حصہ اول

حالات زندگی شخصیت اور تصانیف

اور میسوپوٹیمیا کے ساتھ انہوں نے ایک اچھی خاصی برآمدی تجارت قائم کر لی تھی اسلحہ کی اس شہر کے مذکورہ میں لکھتا ہے: "بہاوند ایک پہاڑی پر واقع ہے برکات مٹی سے تعمیر شدہ ہیں لیکن اس میں بہت سے نفیس باغات اور پھلوں کے درخت ہیں جو اپنی عمدگی اور فراوانی کے باعث میسوپوٹیمیا کو برآمد کیے جاتے ہیں۔ ابن حوقل کے نزدیک بھی بہاوند ایک اہم شہر ہے جس میں بہت تجارت اور عمدہ زرعی زمین پائی جاتی ہے۔"

مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر یہ بعید نہیں کہ حضرت جنید کے آباؤ اجداد جو بہاوند کے باشندے تھے پہلے پہل کسی مضبوط و جھانگش کوہستانی نسل سے ہوں اور بعد ازاں مشرق کے دستور کے مطابق، غالباً ہی منوں تک میسوپوٹیمیا کی برآمدی تجارت میں گئے رہے ہوں۔ اور پھر بعد میں بغداد کے ساتھ تجارتی تعلقات نے اس خاندان کو وہاں منتقل ہو جانے پر آمادہ کیا ہو لیکن میں یہ ٹھیک طرح معلوم نہیں کہ وہ کب اس ام البلاد میں جا کر بسے۔ البتہ خانوادہ جنید کے قریبی افراد کے کاروبار اور پیشے میں ان کے ناموں سے ہی معلوم ہو جاتے ہیں۔ حضرت جنید کے والد قواریری کہلاتے تھے جس کے معنی "شیشہ گر" کے ہیں۔ حضرت جنید خود خرا کے نام سے پکارے جاتے تھے جس کے معنی ہیں: خام ریشم کا سوداگر! ان کے ناموں سری کا نام شعلی تھا یعنی سالہ فروش! اس طرح حضرت جنید کی تربیت دارو کے خاندان میں سوداگری ہی کے ماہل میں ہوئی۔ ان کے بچپن کے متعلق سوائے اس کے بہت کم واقعات معلوم ہیں کہ وہ ابھی لڑکے ہی تھے کہ والد کا سایہ سرت اٹھ گیا۔ ان کے ماموں شعلی تنیم بھائی کو اپنے گھر میں لے آئے اور اس کی پرورش کی۔

تاریخ پیدائش حضرت جنید کی تاریخ پیدائش تو کہیں درج نہیں ہے لیکن ان کا سال وفات سن ۲۹۶ یا ۲۹۷ یا ۲۹۸ ہجری ۹۰۵ء یا ۹۰۶ء یا ۹۰۷ء عیسوی بتایا جاتا ہے۔ ان میں سے زیادہ تصدیق آخری سال ہی کی

کی جاتی ہے۔ جبکہ آگے ذکر ہوگا سوداگری کے شغل کے ساتھ ساتھ حضرت جنید نے اپنی جوانی کے ایام میں ابو ثور سے فقہ اور حدیث کی تعلیم بھی حاصل کی تھی۔ ابو ثور کی وفات ۲۴۰ ہجری میں واقع ہوئی۔ اور بتایا جاتا ہے کہ حضرت جنید جب ان کے یہاں تعلیم پاتے تھے تو ان کی عمر اس وقت بیس سال تھی۔ تاویب و تربیت کا یہ کورس چونکہ عموماً تین سال سے پانچ سال کا ہوتا تھا اس لیے حضرت جنید کی زیادہ ترین قیاس تاریخ پیدائش سن ۲۱۵ ہجری ہی پڑتی ہے تعلیم و تربیت کا یہ کورس مکمل کر لینے کے بعد جنید نے اپنی توجہ تصوف کی طرف مبذول کی اور عمارت الحماہی کے سامنے زانوئے خلد نہ کیا۔ الحماہی کی تعلیم کا جیسا فہم و ادراک حضرت جنید نے حاصل کیا اپنے استاد کی جو عزت و تکریم وہ کرتے رہے، اور جس قدر مشکل مضنون و دستور ہے وہ عہدہ برآ ہوئے، ان سب کے پیش نظر یہ فرض کر لینا کوئی زیادہ بعید از عقل نہیں ہے کہ جب وہ الحماہی کے یہاں آئے تو اس وقت ان کی عمر تیس برس تھی اور وہ کوئی دس برس تک ان کے ہاں تعلیم پاتے رہے۔ ان حالات کی بنا پر ہمارا رجحان اس رائے کی طرف ہے کہ حضرت جنید قریب قریب سن ۲۱۰ ہجری میں پیدا ہوئے۔ اس لحاظ سے ان کی عمر انتقال کے وقت تقریباً نوے سال ہوتی ہے۔ اور ہم متناہ یہ مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں کہ حضرت جنید کے انہیاں میں لمبی عروں کا ایک موروثی رجحان موجود تھا۔ ان کے ماموں شعلی نے جب انتقال کیا تو ان کی عمر بھی نوے سے کچھ اوپر تھی۔

ابتدائی تعلیم فقہ اور حدیث: جبکہ اوپر ذکر ہوا حضرت جنید کی تعلیم کی ابتدا ان کے ماموں کے زیر ہدایت فقہ اور حدیث سے ہوئی جنید ذکر کرتے ہیں کہ ایک دن جب وہ اپنے ماموں سری شعلی سے رخصت ہونے لگے تو انہوں نے دریافت کیا: "جنید! اب کس کی مجلس میں جانے کا ارادہ ہے؟" میں نے جواب دیا: "عارض الحماہی کی مجلس میں۔" حضرت سری نے فرمایا: "ہاں جاؤ، اور اس سے تعلیم و تربیت حاصل کرو لیکن اس کی نظری بحث و استدلال اور تفسیر کے معاملے

ہیں اس کی جرح و تردید سے ذرا آگاہ رہنا۔ اور جب میں باہر نکلا ہوں، بندہ کہتے ہیں تو حضرت سری کوئیں نے بیکتے ہوئے سنا: خدا کرے تم ایک صوفی محدث بنو، نہ کہ ایک محدث صوفی!۔ مگر اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت سری کا اس سے شاید کچھ بڑا ہو۔ حدیث و سنت کا علم سب پہلے حاصل ہونا چاہیے اس کے بعد بعد ازاں اٹھائی ریانت کے وہ نیک تصوف کے علم میں ترقی کریں اور ایک باضابطہ صوفی بن جائیں۔ لیکن اس کا حکم عمل کہ علم دین میں پوری طرح مستحکم ہوئے بغیر وہ تصوف کے مدارج بندھنے کی کوشش شروع کر دیں بہت خطرناک بات ہے۔ اس بات کی تصدیق میں ہیں حضرت جنید کا ایک اور قول قنا ہے۔ کہتے ہیں: میں نے فقہ کی تعلیم ابو سعید اور ابو ثور جیسے اساتذہ حدیث کے مسک کے مطابق حاصل کی۔ اور بعد ازاں میں نے عمارت الحامی اور سری بن مفسر جیسے صوفی کی صحبت اختیار کی۔ اور میری چیز میری کامیابی کا راز بنی۔ اس لیے کہ چار علم ہمیشہ قرآن و حدیث کے ضابطہ کے اندر رہنا چاہیے۔ جس شخص نے قرآن حفظ نہیں کیا، اور نہ حدیث باقاعدہ طور پر پڑھی ہے، اور تصوف کا رخ کرنے سے پہلے فقہ کا علم ہی حاصل نہیں کیا، وہ ایک ایسا شخص ہے جسے ہٹائی کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید نے ابتدا میں اپنے آپ کو مروجہ تعلیم یعنی حدیث و سنت کے لیے ہی وقف کر دیا جس نے ان کو وہ طرح سے فائدہ دیا کہ یہ کہ اس سے ان کا ایک خاص اسلوب بیان پیدا ہوا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ صوفی ہو کر تصوف کا درس دینے لگے تو اس تعلیم کی بدولت ان کے افکار و خیالات نے ارتقاء پذیر ہو کر ایک معتبر صورت اختیار کی۔ ان کی تصوف کی جڑیں مروجہ اور قدیم روایت میں بہت دوز تک پہنچی تھیں۔ اور ان کی تعلیم ایک سنی عالم اور ایک صوفی دونوں کے لیے اس زمانہ میں قابل قبول ہوا کرتی تھی۔ اور آنے والی نسلیں کے لیے بھی یہ ایک قابل قدر ورثہ تھی۔

حضرت جنید فقہ کی تعلیم بغداد میں اُس وقت کے مسلم اساتذہ سے حاصل کی

ابن تھکان نے لکھا ہے: جنید نے فقہ ابو ثور سے پڑھی بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے سیماں النوری سے عقائد اخذ کیے۔ اور قاضی ابن مریم ان کا دوست اور ماسخ تھے۔ ابو ثور ابراہیم بن خالد الکلبی البغدادی، جن کی وفات ۲۴۰ ہجری میں ہوئی، بغداد میں اپنے وقت بہت ممتاز قاضی اور فقیہ تھے۔ ابو ثور نے ابتدا میں عراقی مکتب فکر کی پڑی شروع کی۔ یہ مکتب فکر حجاز کے محدثین کے مکتب فکر سے اس لحاظ سے مختلف تھا کہ اس کے افراد فقہی تجزیہ میں زیادہ آزاد اور پرجوش ملک کی قانونی ذرا بات زیادہ آگاہ تھے نیز وہ مشائخ مسائل الفقہ انہیں جیلہ تحریر میں لاکر اس امر کا زیادہ اظہار کرتے تھے کہ ان کے مکتب فکر میں وہ نظائر کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ امام شافعی کے بغداد میں آنے کے بعد ہی ابو ثور نے ان سے متاثر ہو کر عراقی مکتب کو خیر باد کہا اور محدثین کا مکتب فکر اختیار کیا۔ وہ غالباً حدیث کے اتنے اچھے استاد نہیں تھے جتنے کہ وہ قاضی اور فقیہ تھے۔ ابو حاتم الرازی اپنی کتاب الجرح والتعديل (جو محدثین کے حسن و قبح کے بارے میں ہے) میں ان کے متعلق لکھتے ہیں: وہ ایک ایسے شخص تھے جن کے استنباط کا دار و مدار حدیث سے زیادہ نظر پر تھا۔ چنانچہ کسی وقت وہ حق بجانب ہوئے تھے اور کسی وقت غلط! ان کا مقام کہنہ مشق محدثین کے اندر نہیں ہے۔

یہ باور کرنے کے لیے کافی وجہ موجود ہے کہ اگر حضرت جنید تصوف کی طرف متوجہ نہ ہوتے تو وہ ایک اعلیٰ درجہ کے فقیہ ہوتے۔ بسک ان کے مناقب میں بیان کرتے ہیں کہ وہ جب ابو ثور جیسے ماہرین فن کے پاس آتے ہیں تو ان کی عمر صرف بیس برس تھی۔ تاہم اس سلسلے میں ان کے فقہی فیصلوں کو سند حاصل ہوا کرتی تھی یہاں یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ آج کے زمانہ میں بھی پچیس سال کی عمر اتنی فقیہانہ پختگی حاصل کرنے کے لیے بہت کم قرار دی جائے گی۔

سوانح نگار حضرت جنید کو "نوری" کا لقب دیتے ہیں۔ جنھوں نے نزدیک یہ نسبت ان کے استاد ابو ثور کی جانب ہے۔ کچھ دوسرے لوگوں کی رائے میں



اس کا تعلق ابوہشام ثوری کے فقہی سکول سے ہے جو اپنے وقت میں کافی مشہور تھا۔ اور جس کا بغداد میں بہت بڑے چاہنے پر کسی فلسفوں تک اتباع ہوتا رہا۔ ابوالحسن القزلبی کے نزدیک پہلی رائے صحیح ہے۔ نیز اس امر سے کہ حضرت جنید کی بھی چند ہی احادیث محفوظ ہیں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس معاملے میں وہ اپنے مرتبی ابو ثور سے بہت نائلت رکھتے ہیں۔

حضرت جنید کے ایک اور رفیق فقیرہ ابن شریح شافعی المذہب تھے۔ کہا جاتا ہے کہ غور و فکر کا دروازہ انہی نے سب سے پہلے کھولا اور لوگوں کو قانون میں منطقی بحث و مناظرہ کا سبق دیا۔ اسی طرح یہ بھی منقول ہے کہ تیسری صدی میں تین شخصیتیں اپنے اپنے دائرہ کار میں ممتاز و منفرد تھیں۔ قانون میں ابن شریح، الہیات میں اشعری۔ اور حدیث میں نسائی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن شریح جنید بغدادی کے گہرے دوست تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ جب ابن شریح نے کسی حلقے میں ایک نہایت ہی عمدہ تقریر کی تو حاضرین حلقہ میں سے کسی نے تعریفی انداز میں سوال کیا: ابن شریح! یہ خیال تم نے کہاں سے اُخذ کیا؟ ابن شریح بولے: یہ اُن جملہ فوادم میں سے ایک ہے جو مجھے جنید کی صحبتوں میں بیٹھنے سے حاصل ہوئے۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ ابن شریح نے ایک مجلس میں حضرت جنید سے کہا: اے جنید! آج تمہارے بتانے سے پہلے میں فی الواقع نہیں جانتا تھا کہ ان سوالوں کا جواب کیونکر دیا جاسکتا ہے! جنید نے جواب دیا: خدا تعالیٰ نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی اور میرے مُنہ سے یہ الفاظ کھلوا دیے۔ ایسے کلمات نہ کہتا ہوں سے اُخذ کیے جاسکتے ہیں نہ مطالعہ سے۔ یہ عطیہ خداوندی ہوتے ہیں۔ ابن شریح نے دریافت کیا: یہ بعیرت نہیں کیونکر حاصل ہوئی؟ جنید بولے: یہ نتیجہ ہے میرے چالیس سال تک خدا تعالیٰ سے اتنی رکنے کا جملہ۔ ان گفتگوؤں کے اندر جس طرح کی بے تکلفی پائی جاتی ہے اس سے بآسانی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت جنید کے مرتبہ اور ان کی سند کو وقت کے چوٹی کے ائمہ اور اہل فن تسلیم کرتے تھے۔ ابن شریح دمتونی ۴۰۶

جبری اُنے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں آج کوئی بھی محفوظ نہیں ہے۔

حضرت جنید کے متعلق نہ ہونے کی نشاندہی ہیں ان کے ماموں حضرت علم کلام سقنی کی اس نصیحت میں ملتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ ابن خلدون بیان کرتے ہیں کہ ایک دن حضرت جنید متعلقین کے ایک گروہ کے پاس سے گزے جو اپنے افکار و خیالات کا اظہار بڑے فصیح و بلیغ انداز میں کر رہے تھے۔ آپ نے دریافت کیا: یہ کون لوگ ہیں؟ جواب ملا: یہ وہ لوگ ہیں جو اس امر کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اندر مخلوق کی صفات میں سے کوئی صفت نہیں ہے اور نہ اس کے اندر عیب و نقص کا کوئی شائبہ ہے۔ جنید نے کہا: ایک ایسے نقص کے رد و انکار میں سرکھپانا جس کا کوئی امکان ہی نہیں ہے بذاتِ خود نقص عقل کی دلیل ہے۔

جہاں ان متعلقین کے کچھ واقعات معلوم ہیں جنہوں نے حضرت جنید کو دیکھا اور ان کی تعریف کی تھی کہا جاتا ہے کہ ابوالقاسم انگلی نے، جو ایک نمایاں متزلزل تھے، بیان کیا کہ میں نے بغداد میں ایک شیخ کو دیکھا جو جنید کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ میری آنکھوں نے اُن کا ٹیل آج تک نہیں دیکھا۔ اہل قلم ان کے یہاں اسلوب اظہار سیکھنے کے لیے آتے۔ خلا سفان کے پاس ان کے گہرے خیالات سے استفادہ کرنے آتے۔ شعراء کو ان کے یہاں تعصوات ملتے تھے۔ علوم دینیہ کے ماہر اُن کے درس کے مضامین سے کسب فیض کرتے۔ اور ان کی گفتگو کی سطح بجا بلا شعور و ادراک، عظمت اور بلاغت اُن سب کی سطح سے بلند ہوتی تھی۔ علاوہ ازیں ایک غیر ثقہ حکایت یہ بھی ہے کہ جب ابن کلاب نے تمام دوسرے فرقوں کی تردید میں اپنی کتاب مکمل کر ڈالی تو اس نے دریافت کیا: کیا کوئی دوسرا فرقہ ایسا ہے جس کی تردید مجھ سے رہ گئی ہو؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں! صوفیہ کا فرقہ۔ اس نے پوچھا: ان کا رہنما کون ہے؟ لوگوں نے کہا: جنید بغدادی! اس پر ابن کلاب جنید کے پاس گیا اور ان کے عقائد کے بارے



۱۔ "کتاب البلدان" (ابن الفقیہ) ص ۲۵۸

۲۔ "معجم البلدان" (ریاضی) ص ۲۲۹

۳۔ "مسالك الممالک" (اصطخری) ج ۴ ص ۱۹۹

۴۔ "المسالك والممالک" (ابن حوقل) ج ۲ ص ۲۵۸

۵۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴ ص ۲۴۸

۶۔ "مختصر" (ابن الجوزی) ج ۶ ص ۱۰۵

۷۔ "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱ ص ۱۴۰ نیز "الانساب"

۸۔ "صغریٰ" ص ۲۶۳

۹۔ "قوت القلوب" (مکی) ج ۲ ص ۲۵ متبادل کے لیے دیکھیے طبقات "مولفہ"

۱۰۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲ ص ۳۶

۱۱۔ "منہاج السنہ" (ابن تیمیہ) ج ۲ ص ۸۶ نیز "مدارج السالکین" (ابن قیم)

۱۲۔ "ص ۱۳۴"

۱۳۔ "وفیات" (ابن خلکان) ج ۱ ص ۱۴۶

۱۴۔ "صغریٰ" ص ۲۸۵

۱۵۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲ ص ۲۸

۱۶۔ "البدایہ" (ابن کثیر) ج ۱۱ ص ۱۱۴

۱۷۔ "النجوم الزاہرہ" ج ۲ ص ۱۶۹

۱۸۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴ ص ۲۴۶

۱۹۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲ ص ۳۳

۲۰۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲ ص ۸۴

۲۱۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲ ص ۸۹

۲۲۔ "البدایہ والنہایہ" (ابن کثیر) ج ۱۱ ص ۱۱۴

۲۳۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۹

میں ان سے کچھ سوالات کیے حضرت جنید نے جواب میں اسے بتایا: ہمارا اصول اور  
نظریہ دراصل یہ ہے کہ انسانی اور غیر فانی کو اس چیز سے الگ کیا جائے جس کی تخلیق کاوت  
اور زمانے کے ساتھ تعلق ہے، نیز اپنے مجنوں، بھائیوں، اور وطنوں اور گھروں کے  
ترک تعلق کیا جائے، اور ماضی اور حال کے خیال کو دل سے نکال دیا جائے۔ جب ابن  
کلاب نے یہ خیالات سنے تو وہ حیران رہ گیا اور کہا: "یہ ایسی چیز ہے جسے ہم منطقی  
اصولوں کے تحت زیر بحث نہیں لا سکتے۔" اس کے بعد وہ جنید کے حلقہ درس  
میں شامل ہوا اور ان سے توجید کے بارے میں سوال کیا حضرت جنید نے اسے  
ایک ایسے انداز میں جواب دیا جس سے حکمت و اسرار کی آگاہی تشریح و تفسیر  
ابن کلاب نے درخواست کی: "اس جملے کو پھر دہرائیے" لیکن جنید نے ایک اور  
جملہ کہہ دیا۔ جب ابن کلاب نے اس دوسرے جملے کی بھی تشریح چاہی تو حضرت  
جنید بولے: "اگر یہ سب کچھ میری اپنی زبان کا بیان ہوتا تو میں نہیں یہ قلمبند کرا دیتا۔"  
ابن کلاب حضرت جنید کے مقام کو پہچان گیا اور ان کی اجمالی فکر کی رفعت و برتری  
کا اسے قائل ہونا پڑا۔ لیکن ابن کلاب کی حضرت جنید کے ساتھ براہ راست گفت و  
شنید کے ناقابل اعتبار ہونے کی بابت میں سبکی سے پتہ چلتا ہے۔ سبکی لکھتے ہیں  
نے اس حکایت پر الذہبی کا حاشیہ دیکھا جس میں لکھا تھا کہ یہ غلط ہے، اس لیے کہ  
ابن کلاب امام احمد ابن حنبل کا ہم عصر تھا۔ حضرت جنید سے اس کی ملاقات کیونکر  
ہو سکتی تھی۔ الذہبی نے جوابات بھیجے ہیں وہی آئندہ معلوم ہوتی ہے اس لیے  
کہ پتا چلتا ہے کہ ابن کلاب کا ۲۴۰ء کے فوراً بعد ہی انتقال ہو گیا۔ تاہم یہ واقعہ  
اس اعتبار سے بری اہمیت کا حامل ہے کہ یہ اس نظریہ کو تقویت دیتا ہے جو  
حضرت جنید کے ایک متفرد صاحب ارشاد ہونے، اور متفکرین کے ساتھ ان کے  
رویتے کے بارے میں بعد کی فہلوں میں بڑے پیمانہ پر اختیار کیا گیا۔

۱۔ "تاریخ بغداد" (خطیب بغدادی) ج ۴ ص ۲۴۲

## باب ۲

# تصوفِ جنید کے مآخذ

حضرت جنید کے اپنے قول کے مطابق صوفیہ  
جنید کے اساتذہ تصوف سلوک کے ساتھ ان کا پہلا تعارف ان کے  
ماموں سقطی کے گھر میں اس زمانہ میں ہوا جبکہ وہ ابھی بچے تھے کہتے ہیں: میں سات  
سال کا تھا، اور اپنے ماموں سقطی کے سامنے کھیل رہا تھا۔ ان کے پاس کچھ لوگ  
بیٹھے آپس میں ”شکر“ کے بارے میں تبادلہ خیال کر رہے تھے۔ یکایک میرے ماموں  
نے مجھ سے مخاطب ہو کر کہا: ”اے بیٹے! اللہ تعالیٰ کے شکر سے کیا مراد ہے؟“  
میں نے جواب دیا: ”شکر یہ ہے کہ انسان اس خدا کی نافرمانی نہ کرے، جو اتنے  
عطیوں سے اس کو نوازتا ہے۔“ اس پر میرے ماموں بولے: ”بہت ممکن ہے کہ  
خدا کی طرف سے تمہیں جو عطیہ ملا ہے وہ تمہاری زبان ہی ہو! جنید کہتے ہیں:  
”اب بھی جب میں اپنے ماموں کی اس بات پر غور کرتا ہوں تو میری آنکھیں پر نم  
ہو جاتی ہیں“

ادھر گزر چکا ہے کہ سری سقطی ایک تاجر تھے اور گرم سال وغیرہ  
سری سقطی کا کاروبار کرتے تھے۔ ایک دن بازار میں آگ لگ گئی اور کانیں  
جلنے لگیں تو کسی نے دوڑ کر انہیں خبر دی کہ آپ کی دکان بھی جل گئی۔ بڑے اطمینان  
سے بولے: ”تو اچھا ہوا، میں اس کی نگرانی وغیرہ کے جھنجھٹ سے آزاد ہو گیا۔“  
بعد ازاں معلوم ہوا کہ آس پاس کی دکانیں جل کر ضائع ہو گئیں، لیکن ان کی دکان  
بچ گئی۔ جب انہیں اس کا علم ہوا تو اپنا تمام مال و متاع غریبوں میں بانٹ خود

۱۹۔ مقدمہ ابن خلدون، ج ۳، ص ۴۳

۲۰۔ ”تاریخ بغداد“ (خطیب)، ج ۷، ص ۲۴۳

۲۱۔ ابو محمد بن کلاب عبد اللہ بن سعید القفطان

۲۲۔ ”مرآة الجنان“، ریاضی، ج ۱۱، ص ۲۳۳

۲۳۔ ”طبقات“، (سبکی)، ج ۲، ص ۵۱

ہمہ تن تصوف میں منہک ہو گئے۔

سقطی نے اٹھا نوٹے برس کی عمر پائی جنید بتاتے ہیں: میں نے سقطی سے زیادہ عبادت گزار اور کوئی نہیں دیکھا۔ اپنی تمام اٹھا نوٹے برس کی عمر میں۔ سوئے مرض الموت کے ایام کے۔ وہ گویا یہ جانتے ہی نہیں تھے کہ سونا اور آرام کرنا کیا چیز ہوتی ہے۔ ان کی وفات ۵۲۵ھ کے لگ بھگ ہوئی۔ اس لحاظ سے ان کی پیدائش ۵۵۵ھ میں ہوئی ہوگی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی زندگی غفلت بنو عباس کے پہلے دور میں بسر ہوئی۔ اور انہوں نے سات اٹھ عباسی خلفاء کا زمانہ پایا۔ اور عراق کے سنہری زمانے میں ملکہ و فلسفہ کے اندر جو عظیم واقعات رونما ہوئے انہیں چشم خود دیکھا۔ سقطی اپنے زہد و ورع میں مشہور تھے۔ اس باب میں بہت سی حکایتیں بیان ہوئی ہیں کہتے ہیں جب ان کا نام امام احمد بن حنبل کے سامنے لیا گیا تو انہوں نے کہا: اچھا وہ بزرگ، جو خدا کے بارے میں اتنے محتاط اور با اصول بتائے جاتے ہیں۔ السلی نے ان کی بابت کہا: "بعد اومیں سری پہلے شخص تھے جنہوں نے تصوف کے ذریعے توحید کا درس عام کیا، اور پہلے پہل حقیقت کا علم لوگوں کو سکھایا۔ وہ اشارات میں بھی اہل بغداد کے رہتا تھے۔ قیصری بتاتے ہیں: وہ زہد و ورع، بلند فکری اور علم توحید میں یکتائے روزگار تھے۔"

سقطی کی شہرت ایک طرف تو سربراہ اور وہ لوگوں، گورنروں، حیزلوں، اور اس زمانہ کے اہل علم و فضل کے حلقوں میں تھی۔ اور دوسری طرف عوام کے اندر لیکن بعد ازاں عام لوگوں سے انہوں نے اپنے آپ کو اوجھل رکھنا شروع کیا۔ اور چند منتخب خواص کے ساتھ ہی وقت بسر کرنے لگے۔ ان کے شاگردوں میں حضرت جنید کے علاوہ النوری، ابن مسروق الطوسی، محمد بن فضل السقطی، ابراہیم الخرمی، اور العباس الشکلی تھے۔

سقطی حضرت جنید کو جو تعلیم دیتے تھے وہ عموماً بحث کی شکل میں ہوا کرتی تھی۔ سقطی ان کے ساتھ کسی مسئلہ پر بحث کرتے، اور پھر جنید سے اسی طرح سوالات کرتے

جس طرح سقراط اپنے شاگردوں سے سوالات کیا کرتا تھا۔ جنید اس بارے میں کہتے ہیں کہ جب بھی سقطی چاہتے ہیں کہ میں ان کی تعلیم سے کچھ افادہ کروں تو وہ مجھ پر سوالات کرتے ہیں۔ اس طریقہ کی ایک مثال میں اس واقعہ میں ملتی ہے جو جنید نے بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں: سری نے مجھ سے ایک دن محبت کے بارے میں سوال کیا تو میں نے جواب دیا: کچھ لوگ کہتے ہیں کہ محبت جذبہ و احساس کے ایک ہو جانے کا نام ہے۔ بعضوں کے نزدیک محبت نام ہے دوسرے کو اپنی ذات پر ترجیح دینے کا۔ اور کچھ لوگ ایک باطل الگ چیز بتاتے ہیں۔ اس پر سری نے اپنے بازو کے چمڑے کی چٹائی بھری جوان کی ہڈیوں پر اتارنا کسا ہوا اور خشک تھا کہ وہ اسے کھینچنے لگے، اور کہنے لگے: خدا کی قسم اگر میں یہ کہوں کہ میرا چمڑا خدا تعالیٰ کی محبت میں میری ہڈیوں پر لٹو کر رہ گیا ہے تو یہ غلط بات نہ ہوگی۔ ایک دوسرے موقع پر جنید کہتے ہیں: "ایک دن میں حضرت سری کے پاس آیا تو انہیں معمول سے کچھ خلقت پایا۔ میں نے پوچھا: کیا ماجرہ ہے؟ کہنے لگے: ایک نوجوان میرے پاس آیا اور توبہ کے متعلق استفسار کرنے لگا۔ میں نے اسے جواب دیا: توبہ کا مطلب یہ نہیں کہ تم اپنے گناہ بھول جاؤ، تو نوجوان کہنے لگا: لیکن توبہ کے تو معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے گناہوں کو بھلا دے، جنید کہتے ہیں میں نے سری سے کہا: جو کچھ اس نوجوان نے کہا وہی میرا خیال بھی ہے۔ سری نے دریافت کیا: وہ کیسے؟ میں نے کہا: اس لیے کہ جب ایک دفعہ انسان کا تعلق اپنے رب کے ساتھ خراب ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اسے وہ مقام بلند پھر سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا تعلق خدا سے پھر استوار ہو جاتا ہے، تو اس وقت اپنی پہلی حالت کا خیال دل میں لانا اچھا نہیں۔ سری یہ یمن کر خا موش ہو گئے۔ سری حضرت جنید کے مرتبہ سے بخوبی آگاہ تھے جس کا ثبوت مندرجہ ذیل روایت سے ملتا ہے کہتے ہیں ایک دن حضرت سری سے پوچھا گیا: کیا ایک مرید کا مرتبہ اس کے مرشد روحانی سے بلند ہو سکتا ہے؟ کہنے لگے: ہاں! اور اس کا واضح ثبوت بھی موجود ہے، جنید کا مرتبہ مجھ سے بلند ہے۔"



عظیم یونان ستقراط کی طرح سری سقطی نے بھی اپنی کوئی تحریر ہیچ نہیں چھوڑی  
ان کے اقوال کا بیشتر حصہ ہیں حضرت جنید کے واسطے سے پہنچا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا  
ہے کہ بعض اوقات جنید نے اپنے ہی مطالب سری کی زبان سے ادا کیے ہوں۔  
اس امر کے پیش نظر کہ جنید پر سری کا اثر بہت گہرا تھا میں محسوس ہوتا ہے کہ حضرت  
جنید کے بغیر ہم سری سقطی کی اہمیت کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ سری اور جنید کے  
باہمی تعلق کی تصویر اگر ہم کھینچنا چاہیں تو ہم انھیں ستقراط اور افلاطون سے تشبیہ دے  
سکتے ہیں۔ حضرت جنید نے تصوف کا باقاعدہ نظام مرتب کیا اور اسے حیطہ تحریر  
میں لے آئے سقطی تصوف کے مسائل پر تقریباً افلاطونی مکالمہ کے انداز میں مرتب  
زیبانی اظہار خیال کرتے رہے۔ وہ بحثیں چھیڑتے، سوالات کرتے، اور اپنے حلقہ  
میں مسائل کا فہم و شعور پیدا کرتے۔ کوئی شک نہیں کہ وہ ایک عملی صوفی تھے!  
اس بنا پر ہم سقطی کو تصوف کے بغدادی سکول کا بانی مان سکتے ہیں۔ یہ سکول  
شام اور خراسان کے معاصر مد رہا ہے تصوف سے کچھ مختلف تھا۔ بغدادی سکول  
کا اصل موضوع تھا: "توحید" اور اس نے "علم توحید" کو خوب ترقی دی تھی۔ اس سکول  
کا طرہ امتیاز اس کے "اشارات" نیز مدارج تصوف اور مقام صوفی کے موضوعات  
پر اس کی بحثیں تھیں۔ اس سکول کے ممتاز افراد کو اسی لیے "ارباب توحید" کا لقب  
دیا جاتا ہے۔ اور ان کے نمونے ہیں جنید، النوری اور الشبللی۔ انھیں دکھائی دیتے  
ہیں۔ اس سکول کی ایک اور خاص صفت اس درجہ سے ہے کہ اہل عراق یوں بھی  
اپنی فصاحت و بلاغت میں مشہور تھے۔ اس بارے میں حضرت جنید کا ایک قول  
ہے کہ: "شام میں بہادری اور اولوالعزمی ہے، عراق میں فصاحت و بلاغت، اور  
خراسان میں دفا و اخلاص" کہا جاتا ہے کہ حضرت سری نے اپنے زمانے کے ممتاز  
تجدیدین مثلاً الفضیل، بشیم، ابن عیاش، یزید بن یارون، سفیان بن عیینہ، اور دیگر  
لوگوں سے حدیث سنی تھی جس سے ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اپنے وقت کی

ایک دوسری مثال اس امر کی ہیں اس واقعہ سے غنی ہے کہ جب سری انتقال  
کرنے لگے تو جنید نے ان سے کہا: "آے سری! جب آپ اس دنیا سے چلے گئے  
تو آپ کا ثیل اس دنیا میں کہیں نظر نہیں آئے گا" سری نے جواب دیا: "لیکن  
وہ تم سا بامروت اور کریم النفس بھی اس دنیا میں کہیں نہیں پائیں گے"۔  
جنید بیان کرتے ہیں کہ شرمع میں ان کا خیال یہ تھا کہ جب تک سری سقطی  
زندہ ہیں وہ وعظ و ارشاد کی مسند پر نہیں بیٹھیں گے۔ لیکن ایک رات انھیں خواب  
میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تو آنحضور نے فرمایا: "آے جنید!  
لوگوں کو کچھ بتاؤ اس لیے کہ خدا نے تمہاری زبان کو ایک غلت کی نجات کا ذریعہ بنایا۔"  
جب وہ بیدار ہوئے تو ان کے دل میں یہ گمان گزرا کہ ان کا مرتبہ شاید ان کے ماموں  
کے مرتبہ سے بلند ہے۔ چھی رسول خدا نے انھیں وعظ و ارشاد کی نصیحت کی ہے۔  
جب، دن چڑھا تو سری نے جنید کو ایک قاصد کے ذریعے پیغام بھیجا کہ: "تم سے جب  
تمہارے مریدوں نے وعظ و نصیحت کرنے کی پُر زور التجا کی تو تم اس وقت بھی نہ  
مانے، پھر تم نے بغداد کے شیوخ کی سفارش بھی قبول نہ کی، اور نہ میری ذاتی درخواست  
کو خاطر میں لائے۔ لیکن اب جبکہ تمہیں رسول خدا نے اس کام کا حکم دیا ہے تو  
خبردار اس سے روگردانی نہ کرنا، بلکہ اس کی تعمیل کرنا۔" جنید کہتے ہیں یہ سن کر میرے  
دل میں اپنے اور سری کے مرتبہ کے متعلق جو خیال گزرا تھا وہ بالکل کا فور ہو گیا۔  
میں نے محسوس کیا کہ سری تمام حالات میں میرے باطنی اور ظاہری خیالات سے  
آگاہ رہتے ہیں۔ اور ان کا مرتبہ مجھ سے بلند تر ہے۔ اس لیے کہ ان کو تو میرے باطنی  
امور کا علم رہتا ہے لیکن مجھے ان کے باطنی مقامات سے آگاہی نہیں ہوتی جنید  
کہتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد میں ان کے گھر گیا اور ان سے دریافت کیا کہ انھیں  
میرے اس خواب کا علم کیسے ہو گیا جس میں پیغمبر خدا کو میں نے دیکھا تھا کہنے  
لگے "میں نے خواب میں خدا تعالیٰ کو دیکھا، فرماتے تھے کہ میں نے اپنے پیغمبر کو بھیجا  
کہ جنید سے وعظ و ارشاد کی بابت کہئے۔"

اہم ترین مآخذ تھے۔ البیرونی کہتا ہے کہ سمرقند کے صابانی اسلامی ممالک کے مانیوں کے ہی باقیات تھے۔

آر۔ اے۔ ہارٹمین صوفی عقائد اور نظام اصلاحات میں بہت سے مانی اثرات کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔ اس کی تائید میں ہم ”حق“ اور ”صدق“ کے ان نظریات کو سامنے رکھ سکتے ہیں جن کا مانی لٹریچر میں بار بار ذکر ہوا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اصطلاحیں حضرت جنید کی تصانیف میں بھی ایک خاص معنی میں بار بار استعمال ہوتی ہیں۔ مثلاً ان کے رسائل ”کتاب الصدق“ اور ”الوہیت“ میں۔ یہ افریقین قیاس ہے کہ حضرت جنید نے یہ خیالات اور اصطلاحیں سری سقطی سے اخذ کی ہوں، اور انہوں نے معروف کرخی سے بہر صورت یہیں معروف کرخی کے افواہ میں ”حق“ اور ”صدق“ کا کافی ذکر کیا ہے، اور یہ بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ بغداد کے اندر معروف سقطی، اور جنید پہلے شخص تھے جنہوں نے حقانی کے بارے میں گفتگو کی۔

یہاں یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مانیوں یا صابیوں کے ذریعے کوئی اشراتی اثرات تو صوفیائے اسلام تک نہیں پہنچے۔ ہارٹمین کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اشراتی، Neo-platonists بہت عالم فاضل لوگ تھے۔ اور اس کے مقابلے میں اسلامی تصوف عام لوگوں ہی کے اندر سے ابھرا۔ لیکن اگر یہ درست ہے کہ فرات کے زیریں و لدلی علاقے کے یہ مانی کچھ قدیم طرز کے فرقہ پرست لوگ تھے تو ہمارے اہل تصوف یقیناً ان سے مختلف تھے۔ اور بخلاف ان کے، ہمارے صوفیہ کے اندر وقت کی بہت فاضل اور بے حد مہذب شخصیتیں دکھائی دیتی تھیں۔ بہر صورت یہ سوال اٹھانا مفید ہی رہے گا کہ ہمارے قدیم صوفیہ پر اشراتیات کا اثر تھا یا نہیں؟ سریانی زبان میں متبادل دیلیات پر کھنے والے عیسائی فضلاء، جو عرب میں اسلام پھیلنے سے قبل کی صدیوں میں کافی اثر و نفوذ رکھتے تھے اشراتی افکار و خیالات کی نوع میں کافی گہرائی تک جا چکے تھے۔ مثال کے طور پر آپ دیونسیس

باقاعدہ مدرسی تربیت کے فوائد حاصل تھے، اور یہ کہ ان کا مرتبہ اس وقت کی تعلیمی دنیا میں کوئی انجانی چیز نہیں تھی۔ اس اعتبار سے ان کے تصوف کی بنیاد مدرسی تعلیم پر تھی اور قرآن حکیم کی عملی اور درسی تفسیر کی مطابقت میں ہی اس نے نشو و نما پائی تھی۔ دراصل تصوف کے اس موضوع کا سرسبز اور فلسفیانہ مزاج ہی صحت ایک ایسی چیز تھی جو اسلام میں نئی تھی۔ اس کا نتائج انداز کرنے کا طریق نیا نہیں تھا۔

سری سقطی خود ایک عظیم المرتبہ صوفی اور معروف ابن خلدون معروف الکرخی الکرخی (متوفی ۲۰۰ یا ۲۰۱ ہجری) کے شاگرد تھے۔ کہا کرتے تھے: مجھے جو کچھ حاصل ہوا ہے سب معروف کی صحبت کا فیض ہے۔ معروف ایرانی نژاد تھے۔ ان کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ وہ امام علی ابن موسی رضا کے مولیٰ نظام تھے۔ پہلے غیر مسلم تھے، اور امام موسیٰ رضا کے ہاتھوں پر ہی ایمان لے آئے معروف چونکہ ہارون الرشید کے عہد میں ————— بغداد کے محلہ کرخی میں امامت رکھتے تھے اس لیے کرخی مشہور ہوئے۔ ابوالحسن انصاری مدنی کا کہنا ہے کہ ان کے والدین صابانی تھے جو واسطہ کے علاقے سے آئے تھے لیکن اتفاق کے نزدیک وہ عیسائی تھے۔ عیسائی صابانی لوگ جن کا ذکر قرآن حکیم میں بھی آیا ہے ان کا مرکز دراصل بصرہ اور واسطہ کے درمیان کا و لدلی علاقہ تھا۔ جہاں ان میں سے کچھ بچے کچھ لوگ آج بھی پائے جاتے ہیں۔ ان لوگوں کے ہاں چونکہ غسل و وضو کی رسمات بہت ہزار کرتی تھیں اس لیے مسلمان انہیں مغفلہ کے نام سے یاد کرتے تھے۔ ان کا مشہور انسانی بتایا جاتا ہے۔ اور جیسا کہ ان کے نام غناسطی Mandaeans سے ظاہر ہوتا ہے، وہ ایک بہت ہی قدیم غناسطی Gnostic فرقہ کے پیروندگان ہیں۔

ابن الندیم اپنی کتاب ”فہرست“ میں لکھتا ہے کہ مانیوں Manicheans کا بانی تائی اپنے ایام شباب میں مغفلہ قبیلے کا ہی ایک فرد تھا۔ اس بنا پر پروفیسر کیسلر Kessler نے یہ نظریہ قائم کیا کہ مغفلہ کے عقائد مانی کے نظام دینی کے



موجود رہتی ہے اس وجہ سے یہ اپنے ماخذ و منبع کی طرف واپس لوٹنے کی متمنی رہتی ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ سے انسان کی اولین جدائی کی نوعیت کیا تھی؟ اور اس صوفیانہ وصل کے بعد دوسری جدائی کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ جو بڑی صفات اور حقیقت کے مسئلہ کی تحقیق — یہ اعتقاد کہ خدا تعالیٰ ہی واحد حقیقت ہے، ہم (یعنی مخلوق) محض مظاہر ہیں۔ نیز یہ کہ انسانی صفات محض ایک نقشِ بے ثبات ہیں۔ جن میں اُن خدائی صفات کا ایک دھندلا سا عکس نظر آتا ہے جو ابدی اور دائمی ہیں۔ یہ اشراقی خیالات و تصورات بعد کے عہد میں بغداد کے اندر خوب چھپے اور اسلامی فلسفہ کی صورت گری میں انہوں نے کافی حصہ لیا۔ لیکن انہوں نے حضرت جنید اور ان کے معاصرین اور اساتذہ کو کہاں تک متاثر کیا؟ یہ سوال محلِ نظر ہے!

اس مقام پر ہم یونانی فلسفہ کی ”علم الہیات“ ارسطو جیسی اہم تصنیف اپنے سامنے رکھتے ہیں، جو آج ہمارے لیے صرف اپنے عربی ترجمے کی بدولت محفوظ رہ گئی ہے۔ اس کتاب کے سرائے میں مذکور ہے کہ اس کے اندر ارسطو کے علم الہیات پر پورفائری Porphyry کی تفسیر ہے۔ جس کا ترجمہ شام کے مسیحی عالم عبدالمسیح ابن عبد اللہ الحمصی انیسویں نے کیا، اور جس پر قدیم مسلمان فیلسوف اور عالم طبیعیات الکندی نے خلیفہ المستعصم (۴۱۸ تا ۴۵۱ھ) کے کہنے پر نظر ثانی کی۔ نیز جس کا سولہویں صدی عیسوی میں لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا۔ اور جسے تقریباً پچاس برس ہوئے، ایف ڈیٹریری F. Dieterici نے جرمن زبان میں منتقل کیا ہے۔ اس کے مضامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے ارسطو کی تصنیف نہیں بلکہ پورفائری کا کوئی تحقیقی رسالہ ہے جو فلاطین کا شاگرد اور ارسطو کا مفسر تھا۔ ارسطو کے نظامِ فلسفہ علم کائنات کے بیرونی خاکے میں مصنف فلاطین کے تمام مستند فلسفیانہ نظام

حکمر کا ایک خلاصہ پیش کر دیتا ہے۔

الوہیت، کائناتِ مخلوق اور روح کے موضوعات پر اس کے قابلِ ذکر

(Dionysius the Areopagite) کو بھیجیے۔ اسی طرح ایک شامی

وعدۃ الوجودی صوفی سیغین بار سڈلی Stephan Bar Suddali کی مثال سامنے رکھیے جو اپنے معاصر پادریوں کے نزدیک بدعتی قرار دیا جاتا تھا، او جس نے ۵۰۰ عیسوی یا اس کے لگ بھگ اڈیسا اور فلسطین میں تعلیم بھی دی اور اپنے خیالات قلمبند بھی کیے۔ صوفیانہ مقالات پر اس کی تصنیف جو ”کتاب نقوش قدسیہ“ Book of the Holy Hierotheos کہلاتی تھی، اور جو اس نے اپنے ایک مذکورف طلبہ کر کے لکھی تھی اس میں ان اشراقی تعلیمات کی رازداریت پر کافی زور دیا گیا ہے۔ یہ کتاب انجیل مقدس اور عہد نامہ جدید کی تفسیر نو افلاطونی طرز پر کرتی ہے اور ہمارے لیے شام میں مسیحی اشراقیت کے بڑے پر ایک واضح دلیل بن جاتی ہے۔ یہ کتاب ایف۔ ایس۔ مارشل کے ترجمہ کی بدولت ہمارے لیے قابلِ استفادہ ہو گئی ہے۔ ہمارے متاخر صوفیانہ افکار

پر مسیحی اشراقیت کے اثرات کی بابت اسے جی۔ وولنگ A.G. Wensinek نے بھی بار جیبریس Bar Habraeus متوفی ۱۲۰۸ء کی کتاب ”روح القدس“

The Book of the Dove کے ترجمے اور تبصرے کی شکل میں کافی چھپان بلین کی ہے۔ ان سب کو سائنس رکھ کر ہم یہاں کچھ جرات کے ساتھ اپنا یہ گمان پیش کر سکتے ہیں کہ ایشیائے کوچک کے مسیحی ملتوں میں اشراقی افکار کی طویل المیعاد تنظیم و تشکیل، سنہ ارتقاء پذیر صوفی عقائد کی ہم عصر و ضرورت تھی، لیکن ان کے ساتھ ان کا ایسا گہرا رشتہ نہیں تھا۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ تصوف کے دونوں مدرسے ہائے فکر کے لیے فلاطینوس Plotinus (قلمبند ایک زیادہ امکانی ذریعہ ابھام ہو سکتا ہے۔ اور عیسائیوں کی سرائی تحریریں ایک متوازی دلچسپی کی چیز ضرور محسوس ہوتی ہیں لیکن صوفیانہ عقائد کے براہ راست ماخذ بالکل نہیں!

دراصل جب ہم حضرت جنید کے رسائل پڑھتے ہیں تو ہمیں ان کے اندر اشراقیت کے عناصر کی قسم کی ایک چیز نظر آتی ہے۔ چند ایک مثالیں ہم یہاں بیان کرتے ہیں انسان کی روح چونکہ اس جہانی زندگی سے پہلے بھی موجود تھی، اور اس کے بعد بھی



تحقیقی کام میں ارسطو اور فلاطینوس کی تعلیمات کا ایک کامیاب امتزاج ملتا ہے۔  
تعلیم و تہذیب کا باضابطہ طریقہ بھی فلاطینوس کے شاعرانہ اور بے ساختہ اسلوب سے  
زیادہ ارسطو کے اسلوب کی یاد دلاتا ہے۔

یہ تصنیف جیسا کہ اگنی اور حلیفہ المعظم کے زمانوں کو پیش نظر رکھنے سے  
پتا چلتا ہے، حضرت جنید سے ایک نسل پہلے بغداد کے اہل فکر و نظر تک لازماً پہنچ  
چکی ہوگی۔ اور اس زمانے کے صوفیہ یا تو خود اس کتاب سے، یا اس کے افکار و معانی  
سے آگاہ ہو گئے ہوں گے تاہم حضرت جنید کے کاتب میں بھی کوئی اشارہ اس امر کا  
نہیں ملتا کہ انھوں نے خود بھی یہ کتاب پڑھی تھی۔ دراصل وہ باضابطہ فلسفہ یا علم کائنات  
میں زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ اس کتاب کے مضامین جو صوفیہ کے نزدیک بہت  
اہم اور معنی خیز تھے ان تک لازماً زبانی ہی پہنچے ہوں گے۔ اور اگر ہم کتاب کے زمانہ  
تصنیف اور حضرت جنید کے زمانہ کو نگاہ میں رکھیں تو فی الواقع اس سے زیادہ  
قیاس کی ہی نہیں جاسکتا کہ اس کتاب کے مضامین حضرت جنید تک زبانی بحث و  
مذاکرہ کی شکل میں پہنچے ہوں گے۔ اس سلسلے میں دونوں طرف کے متقابل عقائد و  
تعلیمات کا ایک تفصیلی جائزہ ہم آگے جا کر پیش کریں گے۔

ہاں تو معروف کرخی کا ذکر ہو رہا تھا۔ مندرجہ ذیل روایت سے معلوم ہوگا کہ  
ان کی تعلیم کی کیا اہمیت تھی اور وہ کیا فضا تھی جس میں حضرت جنید نے نشوونما پائی۔  
حضرت معروف کے متعلق یہ ایک عام روایت تھی کہ جب بھی ان کی خدمت  
میں کوئی کھانے کی چیز بطور نذرانہ لائی جاتی، آپ قبول کرتے اور کھا لیتے۔ ایک دفعہ  
کسی نے ان سے پوچھا: آپ کے بھائی بشر بن الحارث تو ہمیشہ ایسا کھانا روک دیتے  
ہیں، آپ کیوں ہمیشہ قبول کر لیتے ہیں؟ حضرت معروف نے جواب دیا: میرا بھائی  
زہد و ورع کے اثر سے اپنے ہاتھ پھینچ کے رکھتا ہے، لیکن میں اپنے علم باطن

کی بدولت انھیں پھیلانے رکھتا ہوں۔ اپنے مالک کے اس گھر میں میری حیثیت صرف  
ایک مہمان کی ہے۔ جب وہ مجھے کھلاتا ہے میں کھا لیتا ہوں جب وہ مجھے نہیں  
کھلاتا تو میں بھی صابر و فائق رہتا ہوں۔ میں نہ کسی چیز پر اعتراض کر سکتا ہوں، نہ خود  
اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کر سکتا ہوں۔ یہاں میں صوفیانہ فکر و نظر میں پہلی بار صبر و  
رضا کے ایک عجیب اور بالکل نئی قسم کے تصور سے سابقہ پیش آتا ہے۔ اس تصور  
کی شانیں اور فروعات بہت گہری ہیں اور اہم بھی! اسی طرح کے خیالات حضرت  
سقنی اور حضرت جنید کے یہاں ملتے ہیں۔ کچھ اور مثالیں سنئے:

حضرت معروف کے ایک دوست نے ان سے دریافت کیا: کس چیز نے آپ کو  
خدا کی عبادت میں یوں محو ہونے اور مشاغل دنیا سے کنارہ کش ہو جانے پر آمادہ کیا  
ہے؟ معروف خاموش رہے۔ دوست نے پھر سوال کیا: کیا موت کے خیال نے؟  
معروف نے جواب دیا: نہیں موت کیا چیز ہے؟ دوست نے پوچھا: تو پھر قبر کے  
خیال نے؟ جواب دیا: نہیں، قبر کیا چیز ہے؟ دوست نے کہا: تو پھر شاید جہنم کے  
خوف اور جنت کی خواہش نے؟ معروف بولے: ان میں سے کوئی بھی چیز ہو وہ  
بہر صورت خدا کے قبضہ اختیار میں ہے۔ جب تم اس سے محبت کرنے لگو تو وہ میں  
ان تمام چیزوں کا خیال بھلا دیتا ہے۔ جب تم خود اس سے متعارف اور شناسا ہو  
جاؤ تو وہ تمہیں ان چیزوں کی فکر سے بچا لیتا ہے۔

علی بن الموفق سے روایت ہے، کہتے ہیں ایک رات میں نے خواب میں  
دیکھا کہ بہشت میں داخل ہوا ہوں۔ وہاں ایک شخص نظر آیا جو میز پر بیٹھا تھا اور  
اس کے پاس دو فرشتے، ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب موجود تھے۔  
جوائے انواع و اقسام کی خوراک دیتے جاتے، اور وہ کھاتا جاتا تھا پھر میں نے ایک  
دوسرے شخص کو دیکھا کہ جنت کے دروازے پر کھڑا تھا۔ اور لوگوں کے چہروں کو  
غور سے دیکھتا تھا۔ بعضوں کو اس نے اندر داخل ہونے کی اجازت دے دی۔  
اور بعض اور لوگوں کو اس نے واپس موڑ دیا۔ میں بہشت کو چھوڑ کر رب العزت

کے دربار میں پہنچا، وہاں میں نے عرش کے شہ میں کی زیارت کی۔ اور دیکھا کہ ایک شخص خدا تعالیٰ کی طرف پک پک بھپکاتے بغیر مسلسل دیکھے چلا جاتا ہے۔ میں نے انہوں سے پوچھا: یہ شخص کون ہے؟ اس نے جواب دیا: یہ معروف کرخی ہیں جنہوں نے مذکور عبادت، نہ جہنم کے خوف سے، اور نہ جنت کی خواہش سے، بلکہ صرف اسی کی محبت کے سبب کی ہے۔ اس لیے خدا تعالیٰ نے انہیں اجازت دے رکھی ہے کہ وہ روز قیامت تک اسی طرح انہیں دیکھے چلے جائیں پھر میں نے پوچھا: اور باقی دو آدمی جو میں نے دیکھے ہیں وہ کون ہیں؟ کہنے لگا: ان میں سے ایک تمہارا بھائی بشر بن الحارث ہے، اور دوسرا احمد ابن منبل ہے۔

انصاری روایت کرتے ہیں: میں نے خواب میں دیکھا کہ معروف کرخی خدا رب العزت کے عرش کے سامنے کھڑے ہیں، اور خدا تعالیٰ اپنے فرشتوں سے فرماتے ہیں: یہ کون ہے؟ وہ جواب دیتے ہیں: اے مالک! تو بہتر جانتا ہے۔ یہ معروف کرخی ہے جو تیری محبت کے نشہ میں غور ہے۔ اور جب تک وہ بدو تیری زیارت نہ کر لے گا ہوش میں نہیں آئے گا۔

ایک دن حضرت معروف نے اپنے بھائی سے کہا: یعقوب! جب تم خدا سے کوئی چیز مانگنا چاہو تو میرا نام لے کر دعا کرنا۔

اس زمانے کے مختلف مشائخ تصوف کی تعلیمات اور اقوال کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو یہ پتا چلتا ہے کہ حضرات، معروف، ہقطی اور حنفی کی شخصیتوں کے درمیان کتنا قریبی تعلق ہے۔ ان کا انداز فکر، ان کی خصوصیات، ان کا مقصد، ان کا طریقہ تصوف بالکل یکساں اور ایک ہی چیز ہیں۔ اور ان کا سب سے اہم عنصر: براہ راست عرفان الہی (تھیوسوفی)، اور حقیقت خداوندی اور توحید کی معرفت ہے۔ درآٹھ ایک بیشتر دوسرے صوفیہ اپنی صوفیانہ تعلیمات میں جو مقصد سامنے رکھتے تھے وہ محدود و متعین زیادہ، اور مثالی و تصوری کم ہوتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ صوفیانہ نظریات سے زیادہ مذہبی اعمال کی بجا آوری پر زیادہ زور دیتے تھے۔

میں مختلف ذرائع سے معلوم ہوتا ہے کہ معروف داؤد الطائی دمشقی ۱۶۵ھ کے جم عیس تھے، اور داؤد الطائی نے صلیب الجی (متوفی ۱۲۰ھ) سے اکتساب کیا تھا۔ اور انہوں نے حسن بصری (متوفی ۱۱۰ھ) سے اور حسن بصری نے سیدنا علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ (متوفی ۴۰ھ) سے اخذ فیض کیا تھا۔ لیکن روایت تصوف کا یہ سلسلہ کچھ زیادہ معتبر نہیں ہے اس لیے کہ مورخین ابھی تک یہ ثابت نہیں کر سکے کہ معروف کبھی داؤد الطائی کے رفیق رہے تھے، اور نہ یہ کہ داؤد کبھی صلیب الجی سے ملے تھے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حسن بصری کی ملاقات حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہوئی تھی۔ وہ ان کے رفقاء سے ضرور ملے ہوں گے اس لیے کہ جب حضرت علی نے وفات پائی ہے تو حسن اس وقت کم سن تھے اس بنا پر استاد، شاگردی کا یہ سارا سلسلہ قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔

کچھ دوسرے مورخین حضرت معروف سے اویر کی جانب تصوف کے ایک دوسرے سلسلے کی طرف ہماری توجہ دلاتے ہیں۔ خیرست میں ابن الذیاب اسحاق کا ایک قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے جعفر الخلدی کی تحریروں سے میزان سے زبانی سن کر اخذ علم کیا تھا۔ جعفر الخلدی نے تصوف حضرت جنید بغدادی سے حاصل کیا جنید نے سری سقطی سے، انہوں نے معروف کرخی سے، معروف نے فرقد الشیخی (متوفی ۱۳۱ھ) سے، انہوں نے حسن بصری سے، اور انہوں نے انس بن مالک (متوفی ۹۰ھ) سے!

ابو یعقوب فرقد الشیخی، جو اس سلسلہ تصوف میں حضرت معروف کرخی کے استاد ہیں، اپنے وقت کے ایک مشہور زاہد و متواضع تھے، اور ساتھ ہی محدث بھی تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے انس بن مالک، سعید بن جبیر، اور دوسرے تابعین سے جنہیں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ ہیکلامی کا شرف حاصل ہوا تھا، کچھ احادیث روایت کی ہیں۔ لیکن ائمہ حدیث نے فرقد کی حدیثوں کو قبول نہیں کیا۔ ان کے متعلق ایک خاص بات قابل لحاظ یہ ہے کہ یہ



پیلے آرمینیا کے ایک عیسائی تھے۔ بعد میں اسلام لاکر مسلمان ہو گئے۔ ان کا انتقال چونکہ ۱۳۱ھ میں ہوا تھا اور معروف کا ۲۰۰ھ میں، اس لیے یہ بہت ہی مشتبہ امر ہے کہ معروف کبھی فرقہ کی صحبت میں رہے ہوں۔ اور ایک ایسے شخص سے اقتساب علم کیا جو جس نے ان سے تقریباً ستر برس پہلے انتقال کیا تھا۔

بظاہر دیکھا جائے تو یہ دوسرا سلسلہ پہلے کی نسبت زیادہ قابل تسلیم نظر آتا ہے لیکن تاریخی اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی قابل قبول نہیں۔ کوئی قرآنی شہادت ان استادوں اور شاگردوں کی صحبت کے بارے میں نہیں ملتی۔ اور نہ علی وادبی قسم کی مشابہتیں ہی اس کے ثبوت میں ہمتی کی جاتی ہیں صوفیہ کے یہ سلسلے درحقیقت بہت بعد کے زمانے میں ان کی سند کا یقین دلانے کے لیے مرتب کیے گئے تھے۔ ایک مؤرخ کے لیے یہ سلسلے بہر صورت کوئی خاص اہمیت کی چیز نہیں ہیں۔

حضرت سقظی کا مکان صوفیہ کی اجتماع گاہ تھا۔ جہاں وہ نہایت سکون المصاحبی کے ساتھ میچ کر اپنے مسائل پر بحث کیا کرتے، اور معلوم ہوتا ہے مستطی کی شخصیت میں ایسی جاذبیت تھی کہ اس زمانہ کے تمام ممتاز صوفی مشایخ خود بخود ان کے گھر کھینچے چلے آتے تھے۔ اس سے حضرت جنید کو یہ موقع میسر آیا کہ وہ ان تمام سربراہان و شاخس سے ملیں، ان کی بخششیں سنیں، اور کبھی کبھار خود بھی ان بحثوں میں حصہ لینے لگیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح سے حضرت جنید کا تفاوت بہت سے صوفی حضرات سے ہو گیا جن کی تعییمات اور حکیمانہ اقوال نے ان کے دل و دماغ پر ایک گہرا نقش چھوڑا۔

ان حضرات میں مشہور صوفی ابو عبد اللہ الحارث بن اسد الحارثی بھی تھے جو مستطی کے دوست تھے، اور ان کے یہاں اکثر آیا جاتا کرتے تھے۔ حضرت جنید بتا رہے ہیں: ایک دن حارث ہمارے گھر آئے اور مجھ سے کہا: چلو میرے ساتھ، باہر کہیں میرے کھیتے ہیں، میں نے کہا: میں اس غلوت کی زندگی میں اپنے آپ کو بہت محفوظ محسوس کرتا ہوں۔ کیا آپ مجھے اس سے بچنے کر باہر ایک ایسی راہ پرے

جانا چاہتے ہیں جو خطرات سے پر ہے اور جس میں حواس کو پرانندہ کرنے والی کافی چیزیں موجود ہیں؟ کہنے لگے: ڈرو نہیں۔ میرے ساتھ چلو۔ باہر چلتے ہیں، چنانچہ میں ان کے ساتھ نکل کھڑا ہوا لیکن وہ راستہ جس پر ہم نکلے بالکل خالی اور دیوانہ ہو گیا۔ اور میں اس پر کوئی قابل اعتراض چیز نظر نہ آئی۔ اور جب ہم اس جگہ پہنچے جہاں محاسبی عموماً اپنے رفتار کے ساتھ بیٹھتے اور گفتگو کیا کرتے تھے تو انہوں نے مجھ سے کہا: کوئی سوال کرو؟ میں نے جواب دیا: مجھے آپ سے کوئی سوال نہیں کرنا، پھر کہنے لگے: جو کچھ تمہارے جی میں آتا ہے اس کی بابت سوال کرو، اس پر میرے ذہن میں سوالات اٹھ اٹھ کر آئے۔ میں ان سے پوچھنا گیا۔ اور وہ فی الغور جواب دیتے چلے گئے۔ اس کے بعد وہ اپنے گھر کو چل دیئے۔ اور یہ تمام سوالات اور جوابات انہوں نے قلباً کر لیے۔

اس حکایت سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ محاسبی اور جنید کے درمیان کس قسم کا تعلق پیدا ہو گیا تھا۔ حضرت جنید اپنی جوانی کے ایام میں تنہا رہنا زیادہ پسند کرتے تھے۔ تاکہ وہ غلوت میں غور و فکر کر سکیں۔ غالباً یہی زمانہ تھا جب ان کے مندرجہ ذیل واقعہ پیش آیا۔ جنید کہتے ہیں: ایک دفعہ حضرت سقظی نے مجھ سے کہا: میں نے سنا ہے کہ مسجد میں تمہارے گھر کچھ لوگوں کا مجمع تھا۔ میں نے کہا: جی ہاں وہ میرے ساتھ اور رفیق تھے۔ ہم نے باہم علی انداز میں گفتگو کی، اور ایک دوسرے کے تجربات سے فائدہ اٹھایا۔ حضرت سقظی نے جواب دیا: اے ابوالقاسم! میں دیکھ رہا ہوں کہ تم اپنا وقت اب عام لوگوں کے ساتھ بسر کرنے لگے ہو۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ محاسبی کو ان کے لوگوں کے ساتھ میل جول رکھنے میں کوئی خاص حرج نظر نہیں آتا تھا۔ جنید بتاتے ہیں کہ میں محاسبی سے اکثر کہا کرتا تھا: مجھے غلوت میں ہی لذت محسوس ہوتی ہے لیکن آپ مجھے اجتماعی زندگی کی موجود اور تھپسروں میں سے چلتے ہیں۔ اس پر وہ جواب دیتے: جنید! تم کہاں



تک مجھے یہ سنا تے رہو گے کہ تمہیں غلوٹ میں ہی لذت محسوس ہوتی ہے ہمیری حالت تو یہ ہے کہ اگر اس تمام انسانی آبادی کا ایک نصف حصہ میرے بالکل قریب آجائے تو مجھے ان کے قریب سے کسی لذت کا احساس نہیں ہوگا، اور اس کا دوسرا نصف حصہ مجھ سے ہمیشہ کے لیے دور ہو جائے تو میں ان کی دوری کی وجہ سے کوئی تنہائی محسوس نہیں کروں گا۔ حضرت جنید کے اس میلان غلوٹ نشینی کی تصدیق ان کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جو قشیری نے نقل کیا ہے کہ: جو شخص عقائد میں راسخ اور جسم و دل کے معاملے میں پُر اعتقاد رہنا چاہے تو اسے چاہیے کہ لوگوں سے دور رہے۔ اس لیے کہ یہ زمانہ جس میں ہم رہ رہے ہیں بہت ہی ناسازگار ہے۔

اس حکایت کا دوسرا پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ صوفی شیخ اور ان کے یہ یوں شاگرد باہمی تبادلہ خیال سے بہت کچھ استفادہ کیا کرتے تھے۔ جنید اپنے شیخ عارف الحامی پر سوالات کرتے۔ اور اس طرح ان کے لیے بھی اور اپنے لیے بھی غورو تامل کی نئی راہیں کھول دیتے۔ یہاں اس بات میں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ محامی ان بحثوں کو بہت خیال افروز اور فکرائیز سمجھتے تھے اور ان کی یہ عادت تھی کہ جب کوئی نیا نکتہ زیر بحث آتا تو وہ قلم ہاتھ میں لیتے اور جو نتائج اس بحث سے اخذ ہوتے انھیں اپنے اُس سادہ، واضح اور بے تکلف اسلوب میں لکھ ڈالتے جس کے لیے وہ بجا طور پر مشہور ہیں لیکن وہ ان نکات کو اس انداز سے لکھتے گویا یہ نظریہ ان کا اپنا ہی ہے۔ اسی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت جنید اور محامی کے درمیان ایک غیر معمولی شاگرد اور استاد کا تعلق اس وقت پیدا ہوا جب جنید پختگی کی ایک حد کو پہنچ گئے تھے۔

یہ امر کہ حضرت جنید نے محامی سے اتنا اثر نہیں لیا تھا جتنا کہ سغلی سے۔ یہ جتنا اس فرق سے ظاہر ہوتا ہے جو ان شیوخ کے عقائد و نظریات میں پایا جاتا ہے اتنا ہی صوفیانہ طریقہ کی اہمیت کے بارے میں ان کے انداز فکر سے ظاہر ہوتا ہے آج عارف الحامی کی بہت سی تصانیف محفوظ ہیں۔ اور ان کو مد نظر رکھتے ہوئے

ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ کیوں امام غزالی عارف کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ: ”وہ انسانی سلوک کے بارے میں اپنے خصوصی افکار و نظریات کی بدولت بہت ممتاز و منفرد ہیں۔ وہ رُوح کی پیدائشی کمزوری اور انسانی عمل کی برائی کو تسلیم کرتے ہیں۔“ امام غزالی نے جنھیں حضرت جنید کی بنیادی اور اہم تصانیف متاثر نہیں ہوئیں محامی ہی کی تصانیف کا مطالعہ کیا تھا جن کی ان دنوں بہت قدر و منزلت تھی۔ اور یہی وہ حالات تھے جن میں محامی کا قصوت، جسے امام غزالی نے پوری طرح تسلیم کیا اور اپنے عقائد و نظریات کی بنیاد بنایا، بعد کو مسلم ممالک میں چھایا جانے والا تھا۔ خصوصاً خلافت مشرق کے علاقوں میں، جہاں غزالی کی تصانیف کی رواج پذیری ان کے مستند اور ہر دلعزیز ہونے کا کافی ثبوت مہیا کرتی تھی۔ حضرت جنید، ان کے ماموں تغلی، اور معروف سنت کے بنائے ہوئے انسانی سلوک کے قوانین کی محبت کو تو ضرور تسلیم کرتے تھے لیکن اس سے زیادہ ان کی توجہ کا مرکز مقام الوہیت کا ایک مؤثر، لازوال اور غالب شعور تھا تاہم الوہیت کو سنت کے آگے لاکھڑا کرنے میں خطرات بھی بہت تھے، اور یہ چیز عام لوگوں کے حق میں بالکل صحیح نہیں تھی۔

محامی نے معتزلہ کے ساتھ جھگڑوں میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ اور اپنے منطقی اور کلامی رجحانات کی وجہ سے کافی مشہور تھے۔ اور اگرچہ اس میدان میں ان کے اقوال اصطلاحات کی صحت، اور دلائل کی وضاحت کے سبب بجا طور پر مشہور تھے۔ تاہم ان کی شہرت زیادہ تر بطور ایک مصلح اخلاق اور عالم نفسیات کے تھی۔ ان کا مرکزی خیال تھا: رُوح کی حفاظت، اور اُسے قدم بہ قدم آگے بڑھا کر اخلاقی پاکیزگی کے مقام بلند تک لے جانا اور توحید اور فناءِ ابدی کے صوفیانہ نظریہ، نیز اپنے معاصر صوفیہ کے مبہم اشارات میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ وہ اس کے برعکس اپنے شاگردوں کو آگاہ کیا کرتے تھے کہ ایسے کلمات منہ سننے کا لاکریں جو سننے میں عجیب و غریب اور غیر محتاط محسوس ہوتے ہیں، اور جو بہت خطرناک ثابت ہو سکتے ہیں۔ محامی کے انداز فکر کی مثال اس واقعہ میں ملتی ہے: ایک دن بغداد کے ابو حمزہ محامی کے گھر

آتی ہے۔ اگر ایک غیر عامل پرندہ عام پرندوں کے انداز میں سُر کا قنابے تو اس کے سُر میں خدا کے کائنات کی آواز کیوں نکلنے لگی؟ خدا ایک ناقابل تقسیم وجود ہے۔ اور ایک ابدی چیز! کبھی مجسم نہیں بن سکتی، اور نہ وہ مظاہر کے ساتھ متحد یا مخلوط ہو سکتی ہے۔ جب ابو حمزہ نے شیخ کی معرفت کا یہ انداز دیکھا تو بول اُٹھے: اے شیخ! اگرچہ میرے نظریات میں کوئی غلطی نہیں ہے، لیکن چونکہ میری اس حرکت میں بدعتی اور غلط عقیدہ لوگوں سے مشابہت کا پہلو نکلتا ہے، میں اس پر شرمسار ہوں، اور اپنے الفاظ واپس لیتا ہوں!

اس واقعہ سے ہمیں محاسبی کے انداز فکر کی بابت بہت کچھ معلوم ہوتا ہے۔ وہ صاف طور پر اپنے آپ کو اُن صوفیہ کے من موعی، ناقابل تعین، اور جذباتی انداز فکر کا مخالف محسوس کرتے تھے جو روحانیت کے نشے میں مست بہت ہی دنیوی قسم کے مظاہر میں خدا کے وجود کو دیکھا کرتے تھے۔ انسان کا ذہن صرف خدا سے عز و جل کی طرف متوجہ ہونا چاہیے! محاسبی کا خیال تھا۔ اور خود ان کا اپنا ذہن اتنا صاف اور سنجیدہ تھا کہ اس قسم کا رویہ ان کے نزدیک کبھی پسندیدہ قرار نہیں پایا تھا۔ وہ کبھی بھی خصوصی اور شخصی قسم کے مسائل میں نہیں الجھتے تھے، بلکہ اپنی تعلیمات کو صرف اُن مسائل تک محدود رکھتے جو واضح اور عینی ہوتے، اور عقل و منطق کی روشنی میں زیر بحث لائے جاسکتے۔ انھوں نے اپنے آپ کو مذہب کے اس مروج مادرائی مکتب فکر تک محدود رکھا جو کافی حد تک اسلام کے اندر مقبول اور جائز ہے۔ محاسبی کے نزدیک تصوف کا راز قرآن کے گہرے اور عمیق علم میں تھا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کا راستہ بتلادیا تھا۔ اور ان کی سنت نے ان ہدایات کو اور زیادہ واضح اور قطعی شکل دے دی تھی۔ ایک مسلمان کا اصل کام اب وحی کے سامنے تسلیم خم کرنا تھا۔ اس کے مقابل حضرت جنید کے نزدیک تصوف کا راز ذاتِ باری تعالیٰ تھی علم کلام کی بندشوں میں جکڑے ہوئے ایک مجرد وینی تصور کی حیثیت

پر آئے۔ محاسبی ایک عالیشان مکان میں رہتے تھے جو ایک نہایت ہی اعلیٰ ذوق کے ساتھ مزین و مغرر تھا۔ مکان میں ایک بڑا پرندہ بھی ہوتا تھا جو بعض اوقات یکایک گانے لگتا۔ ابو حمزہ نے جب اس پرندے کو گاتے ہوئے سنا تو پکارا اٹھا: یہ خدا ہے! اس پر محاسبی کو بُرا تاؤ آیا۔ انھوں نے پتا تو نکالا اور ابو حمزہ سے مخاطب ہوئے: اگر تم نے اپنے الفاظ واپس نہ لیے تو میں تمہیں قتل کر دوں گا! ابو حمزہ نے جواب دیا: اگر تمہارے اندر وہ بات سننے کی تاب نہیں ہے جو ابھی میرے منہ سے نکل رہی ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ تم اتنے عالیشان مکان میں کیوں رہتے ہو، اتنے بیش قیمت کپڑے کیوں پہنتے ہو، اور کیوں نہیں تم جو کی روٹی کھانا اور مٹوا جھوٹا پنہنا شروع کرتے! — یہ کہہ کر وہ دراصل یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ محاسبی کا عقیدہ اس بات کی علامت تھی کہ تصوف کی راہ میں وہ ابھی بہت تھوڑی دور ہی چلے تھے۔ اور اس قدر عیش و تنعم کے ماحول میں رہنا صرف ان صوفیہ کے لیے جائز تھا جو روحانی بندگی کے اعلیٰ مدار تک پہنچے ہوئے تھے۔ اور جنہیں یہ خطرہ نہیں تھا کہ ان چیزوں کی وجہ سے ان کی توجہ اپنے مرکز سے ہٹ جائے گی۔ محاسبی کے مکان کی شان و شوکت دیکھ کر ابو حمزہ نے پہلے پہل یہی سمجھا کہ یہ محاسبی کے مقام استغناء کو پہنچ جانے کا ثبوت ہے جس میں ایک انسان اپنے گرو و پیش سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے۔

حضرت بھویری اس واقعہ کے تسلسل میں بیان کرتے ہیں:-

اس پر محاسبی کے تلامذہ نے باواز بند کہا: اے شیخ! ہم جانتے ہیں کہ ابو حمزہ ایک برگزیدہ ولی اور موجد ہیں، پھر آنجناب نے انہیں شک کی نگاہوں سے کیوں دیکھا ہے؟ حارث المحاسبی نے جواب دیا: میں ان پر شبہ نہیں کرتا۔ ان کے خیالات بہت عمدہ ہیں اور مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ وہ ایک بکے موجد ہیں لیکن وہ ایک ایسی بات کیوں کریں جو صلوئیوں و عقیدہ حلول ادراج کے قائل لوگوں کی حرکات سے ملتی جلتی ہے اور جو بظاہر انہی کے عقائد سے ماخوذ نظر



ایک اور جگہ براؤن کہتا ہے: یقیناً یہ ایرانی نژاد صوفیہ ہی تھے جو تصوف کے وحدت الوجودی پہلو کو اٹھارنے میں بہت دُرُز تک نکل گئے۔ تاہم جہاں یہ ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جیسا کہ تصوف کی دوسری صورتوں سے نمایاں ہوتا ہے، صبر و توکل سے وحدت الوجودیت تک کا راستہ نہ زیادہ طویل ہے، نہ دشوار۔ انسان یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ توکل سے وحدت الوجودیت تک کا یہ فاصلہ اُس وقت کے عام عرب مسلمانوں کی حقدار اک سے ماوراء اور ان کی دلچسپیوں سے بلند تر تھا۔ صحرا کے عربوں، اور ان کی شہروں میں بسنے والی اولاد کے لیے اُس شرعی و قانونی اسلام کو مان لینا جو ان کی مذہبی حس کو تسکین دیتا تھا نہ صرف ایک قدرتی، بلکہ ناگزیر بات تھی۔ اسلام قبول کر لینے میں ان کے سامنے نہ مشکوک و شبہات تھے، نہ سوالات، اور نہ قیاس آرائیاں یہاں سے ہیں بھی پتا چلتا ہے کہ ایرانیوں، یونانیوں، اور اہل ہند کے نظریاتی مذہبی فلسفے ان کے لیے بالکل اجنبی اور غیر اہم چیز تھے۔ دوسرے مذاہب کے لوگوں میں اطاعت الہی اور خدا کی تلاش میں زندگی وقف کر دینے کی جائز اور صحیح مثال ان کے سامنے اگر کوئی تھی تو وہ مشرقی علاقوں کے عیسائی پادریوں کی تھی۔ اس لیے کوئی تعجب نہیں اگر عربی نژاد صوفیہ اپنے محض مذہبی خیالات، اور موٹے اونٹنی کپڑوں کے معاش میں ان عیسائی پادریوں کے مرمون ہوں! لیکن ایرانی نژاد مسلمانوں کو مذہبی قیام آرائیوں میں کافی دلچسپی تھی۔ اور ان کے اسلام کا ناما فلسفۃ الوجودیت کے بانے کے ساتھ ہی بنا جاتا تھا۔

مجاہدی نے عرب ہونے کی حیثیت میں عیسائیوں کے ساتھ اپنے تعلقات سے کافی اُتر لیا۔ مارگریٹ سمیٹھ رقمطراز ہے:

”اس پر مزید یہ کہ ان کی تعلیم بنیابہر عیسائی اور یہودی تعلیمات کے اثرات سے بالکل خالی نہیں تھی۔ بلکہ انہی تعلیمات سے وہ اپنے مقصد کے لیے مثالیں اور نمونے اخذ کرتے ہیں، اور ہو سکتا ہے کہ انہی کے اثر سے ان کے اندر یہ بات پیدا

میں نہیں، بلکہ ایک شخصی و لا شخصی الوجودیت کی حیثیت میں! اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مجاہدی تو ہمیں آسانی بدایت کے پُرپیچ رستے پر قدم بہ قدم چلاتے ہوئے منطقی طریقہ پر ذات باری کے ایک علی طور پر صحیح صوفیانہ تصور کی طرف لے جاتے ہیں، لیکن جنید کو ابتدائی سے ایک دوسرا مسئلہ درپیش ہوتا ہے۔ وہ منطقی، بطنی، اور فوٹونون مصری کے سلسلہ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے خدا کو فی الواقع ایک روحانی سوز و گریب، اور اشک آلود آنکھوں کے ساتھ تلاش کرتے ہیں اور نہیں چاہتے کہ اس جستجو میں عقل روح کی رہنمائی کرے۔ کیا فکر و نظر کے اس اختلاف میں ہم یہ نہیں دیکھ سکتے کہ مجاہدی عربی النسل تھے اور عربی ماحول میں ان کی تسلیم ہوئی تھی۔ اور حضرت جنید کی تلاش وجود مطلق میں ایرانی فکر و نظر اور ایرانی جنسیت کا عکس موجود تھا!

ای۔ جی۔ براؤن کہتا ہے: ایران کے بائزید بطنی، اور بغداد کے جنید (جو مجاہدی کے نزدیک ایرانی نژاد ہیں)۔ یہی دو شیوہ ہیں جن کے یہاں ہیں نظریہ وحدت الوجود، دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں، اپنی واضح شکل میں دکھائی دینے لگتا ہے۔۔۔۔۔ غرض انہی لوگوں کے اندر جن کو عام صوفیہ اپنے استادہ میں شمار کرتے ہیں قدیم صوفیہ کے صبر و توکل کے ساتھ ایک نہایت اہم قسم کی وحدت الوجودیت کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر دراصل ایک فطری امر ہے۔ اور وہ اس لیے کہ اس تصور سے لے کر کہ خدا تعالیٰ ہی ایک ایسا وجود ہے جس سے لوگ قائم جاتے اور جس میں غور و فکر کیا جاسکے، اور انسان اُس با اختیار قوت کے آگے اسی طرح ایک آگہ ہے جس طرح کہ ایک گھنے ولے کے ہاتھ میں غم۔ اور یہ کہ فقط روحانی زندگی ہی اہمیت کی حامل ہے۔ اس تصور سے لے کر اس تصور تک کہ خدا ہی واحد حقیقت ہے اور یہ دنیا تے مظاہر اس وجود حقیقی کا ایک سایہ اور عکس ہے، بہت ہی تھوڑا سا فاصلہ ہے۔۔۔۔۔



ہوئی ہو کہ وہ ظاہری پاکیزگی سے زیادہ اخلاقی پاکیزگی کو ضروری اور لازمی قرار دیتے ہیں۔

مارگولینوتھ محاسبی پر چند نامہ جدید کے اثرات کی بعض مثالیں بیان کرتا ہے۔  
لیکن حضرت مجتہد پر ان اثرات کا کوئی نشان نہیں ملتا۔

محاسبی پر محدثین کے مکتب فکر کی جانب سے بہت حملے اور اعتراضات ہوتے۔ بیان کرتے ہیں کہ امام احمد ابن حنبل نے ان پر اس وجہ سے اقرض کیا کہ انہوں نے معتزلہ کے عقائد کا باقاعدہ تسلیم نہ کر کے انہیں غیر ضروری اہمیت دی تھی۔ ان کے نزدیک یہ مقصد تو اپنی جگہ نیک تھا لیکن غلط ذرائع کے استعمال کی وجہ سے فاسد ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ ابن حنبل کی رائے میں اس قسم کے استدلال کے معنی گویا یہ تھے کہ علم کلام کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے۔ ایک مشہور محدث ابن زرعہ سے جب محاسبی اور ان کی کتابوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے جواب دیا: ان کتابوں سے جو شیار رہنا۔ یہ بحث سے بھری ہوئی اور گمراہ کن ہوتی ہیں۔ مسیون کہتا ہے کہ محدثین کو سب سے بڑا اقرض یہ تھا کہ محاسبی نے علم اور عقل کے تصورات کے درمیان خواہ مخواہ کا امتیاز قائم کر دیا تھا۔ اور اسی طرح ایمان اور معرفت کے دو الگ الگ تصورات قائم کر دیے تھے۔ دوسرے یہ کہ وہ لفظ کے معنوں کا عقیدہ رکھتے تھے۔ اور مزید برآں ان کی تعلیم یہ تھی کہ جنت میں صرف چند منتخب لوگ ہی ذات باری تعالیٰ سے براہ راست مہکلام ہو گئے ہیں۔ بلائے جاتے ہیں۔ نیز یہ کہ وہ اپنے ثبوت اور دلائل کا انتخاب ان کی اسناد کی باقاعدہ صحت اور درستی کی بنا پر نہیں بلکہ ان کے معنی و اہمیت اور پڑھنے والے پر ان کے اخلاقی اثرات کی بنا پر کرتے تھے۔

محاسبی کے معصروں کا ان کے بارے میں یہ رد عمل بڑی اہمیت کا حامل ہے اور کچھ زیادہ وضاحت چاہتا ہے۔ واصل امام احمد ابن حنبل کا یہ ایمان و یقین کہ سنت کے اندر ہی اسلام کی روح موجود ہے اس قدر نکتہ اور کامل تھا کہ وہ

دینی معاملات میں خیال آرائی کرنے اور قیاس سے کام لینے کے جواز کو نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ کسی بھی عقیدہ دینی کے بارے میں بحث و جدل کو ممنوع قرار دینا اہل ایمان کا فرض ہے۔ ان کی نظروں میں محاسبی کا یہ رویہ اگرچہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہی کا تھا لیکن وہ دین کے دائرے سے بہت کچھ ہٹ گئے تھے۔ اس لیے کہ وہ ایسے معاملات میں بحث و مناظرہ کیا کرتے تھے جن کے بارے میں بحث و مناظرہ کرنا اس وقت قطعاً درست نہیں تھا۔ ابن زرعہ کی لغت ایک سرگرم اور پرجوش محدث کی سی ہے جس کے نزدیک ہر وہ عمل جو سنت کے طریقہ پر نہ ہو کوئی اہمیت و وقعت نہیں رکھتا۔ اور ناقابل اعتبار اور غلط روی کا سبب ہوتا ہے۔ مسیون نے محدثین کی جانب سے محاسبی کی مخالفت کا یہ جو لب لباب بیان کیا ہے۔ اور یہ ملحوظ رہے کہ محدثین اس زمانہ کے مسلمانوں میں دینی اور سیاسی ہر اعتبار سے ممتاز اور ذی اثر و نفوذ سمجھے جاتے تھے۔ تو اس سے مقام مسلمانوں کی طبقہ صوفیہ سے مخالفت کی حقیقت عیاں ہوتی ہے۔

جب محاسبی علم اور عقل اور منقول اور معقول کے درمیان فرق و امتیاز قائم کرتے ہیں تو گویا وہ ان متحیروں کو اپناتے ہیں جو معتزلہ استعمال کرتے چلے آ رہے تھے۔ وہ جب ایمان اور معرفت کو دو الگ الگ چیزیں قرار دیتے ہیں تو ایک صوفی کے مقام پر ہوتے ہیں۔ لیکن قرآن کے الفاظ کو مخلوق قرار دے کر وہ گویا معتزلہ کے مقابل اپنے موقف کا تعین کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ تو مخلوق اور فانی ہیں لیکن اس کے معانی انہی اور قدیم ہیں۔ اسی طرح آخر کی زندگی میں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ چند منتخب افراد کی براہ راست گفتگو بھی ایک صوفیانہ دعویٰ ہے۔ حدیث کے معاملے میں انتخابیت Electicism کا جو طرز عمل وہ اختیار کرتے ہیں وہ ایک باضابطہ محدث کے نزدیک ایک پرتشدد اور گھٹیا درجے کی چیز ہو سکتی ہے۔ القصد یہ کہ محاسبی کے راسخ العقیدہ محدث معاصرین انہیں مشتبہ قرار دیتے تھے۔ زیادہ تر اس لیے کہ وہ ان میں سے نہیں تھے۔ دوسرے اس

یہ کہ ان کا مقام معتز میں ہی کی سطح پر ان کے متقابل تھا۔ اور تیسرے اس لیے کہ ان کے تصوف نے ان کی تمام تحریروں کو اس طرح رنگ دیا تھا کہ اسلام کے نقطہ نظر سے ان میں بہت کچھ فاسد چیزیں درآئی تھیں۔

ابن خلیل محاسبی کی مخالفت اور عقوبت میں یہاں تک بڑھے کہ ان کی کتابوں کو ممنوع قرار دیا، اور خود ان کو بغداد سے کچھ عرصہ کے لیے نکل جانے پر مجبور کر دیا بعد ازاں امام کے متعدد پیروؤں کے تشدد کی وجہ سے وہ بغداد کے اندر عزت نشینی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اور حالت یہاں تک پہنچی کہ جب ۳۴۴ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے تو ان کے جنازے میں صرف چار آدمی تھے۔

ظاہر ہے کہ حضرت جنید کو محاسبی کے اس خاص طبعی رجحان کا علم تھا، اور وہ جانتے تھے کہ علم کلام جس نے حنبلیوں کی نظر میں ان کی کتابوں کو اس قدر شہید قرار دے دیا تھا اس میں انھیں کس قدر انہماک تھا۔ اپنے طور پر حضرت جنید نے ہمیشہ علم کلام سے اپنا دامن بچائے رکھا، اور معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں وہ اپنے استاد اور اماموں سری سقطی کی نصیحت پر عمل پیرا رہے۔ اگرچہ جنید طبعاً عزت پسند تھے، لیکن عوامی احساس اور رد عمل کی صحیح قدر شناسی نے انھیں ایک بالکل محفوظ اور صحیح راستے پر لگا دیا تھا۔ ان کی امتیاض کا اندازہ ان کے ایک جواب سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے ”عزت نشینی“ کے متعلق ایک سوال پر دیا تھا۔ انھوں نے کہا: ”امن و سلامتی تو صرف ان لوگوں کو نصیب ہو سکتی ہے جو سوچ سمجھ کر اس کی تلاش کرتے ہیں، جو اپنے آپ کو خواہ مخواہ مخالفت کی رو میں نہیں لے آتے۔ اور جو اپنے اندر ایسی چیزوں کے پیچھے پڑنے کی خواہش نہیں اُبھرنے دیتے جو اسلام میں ممنوع ہیں۔“

حضرت جنید کے تیسرے استاد و مرشد ابو جعفر محمد بن علی القصاب محمد القصاب کے متعلق ہمیں صرف چند باتیں ہی معلوم ہیں۔ حضرت جنید خود انھیں اپنا اصل پیر و مرشد بتاتے تھے، اور کہا کرتے تھے: ”لوگ میرے متعلق

زیادہ تر سری سقطی سے قائم کرتے ہیں۔ حالانکہ میرے اصل مرشد محمد القصاب تھے۔“ لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ حضرت جنید میں قصاب کے متعلق اتنے دلالت اور قوالی نہیں بتاتے جتنا کہ وہ محاسبی کے متعلق بتاتے ہیں۔ جنیب نے حضرت جنید کی زبانی قصاب کا ایک قول نقل کیا ہے۔ جنید بتاتے ہیں کہ ایک دفعہ ہمارے استاد و مرشد ابو جعفر القصاب سے دریافت کیا گیا: ”ایسا کیوں ہے کہ آپ کے حلقہ کے لوگ عام لوگوں سے بالکل الگ تھلگ ہو جاتے ہیں؟“ انھوں نے جواب دیا: ”اس کی تین وجوہات ہیں۔ اول یہ کہ خدا تعالیٰ خود یہ نہیں چاہتا کہ اس کے منتخب بندوں کے پاس بھی وہی چیز مہم کرے جو عوام کے پاس موجود ہو تو پھر اسے عوام پر اپنا ایک خاص فضل کرنا پڑتا۔ دوسرے یہ کہ خدا یہ نہیں چاہتا کہ اس کے خاص بندوں کے نیک اعمال دوسرے لوگوں کے سنگھات میں گھس جائیں۔ وہ اگر یہ چاہتا تو انھیں عام لوگوں کی رفاقت میں رہنے دیتا۔ تیسرے یہ کہ وہ ایک ایسے لوگوں کا گروہ ہیں جن کا مقصد اور مطمح نظر صرف خدا تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس لیے خدا اپنے سوا ہر دوسری چیز کو ان سے روک دیتا ہے اور انھیں صرف اپنے لیے ہی مخصوص رکھتا ہے۔“

اس مختصر اقتباس سے اندازہ ہو گا کہ قصاب کی روحانیت کی بلندی کا کیا عالم تھا۔ اور کس قدر عزت کی زندگی وہ بسر کرتے تھے۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ حضرت جنید نے ان سے جو کچھ سیکھا وہ کوئی معمولی درجے کی چیز نہیں تھی۔ بلکہ وہ ایسے اسرار تھے جو صرف عارفوں کے لیے ہی مخصوص ہوتے ہیں۔ ابو جعفر القصاب نے ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔

حضرت جنید کا عراق کے ان علماء اور صوفیہ سے باقاعدہ تعلق ابن الکبریتی قائم ہوا تھا جو بغداد میں رہتے تھے۔ جن عارفی شیوخ کے ساتھ



جب بغداد کے صوفیہ زیرِ قیاب آئے تو ابن الکربی نے شہر چھوڑ دیا۔ اپنا بیوند لگا خرقہ پہنے، اور لمبی دائرہ میں بیٹھ، جب وہ شہر سے چلے تو چہرے کی غیب و غریب شکلیں بناتے، اور اپنے سر کو آگے بچھے حرکت دیتے تھے تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ کوئی دیوانہ جا رہا ہے۔

ان حکایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن الکربی کی شخصیت اور عادات بہت کچھ سنگیانہ اور مرکزِ اعتدال سے مٹی ہوئی تھیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بہت سادہ، مخلص، اور دوست پرور تھے۔ ایک فقیرانہ عزت نشینی میں ان کی زندگی ان کے دوستوں اور شاگردوں کے لیے یقیناً ایک نمونہ و مثال کا کام دیتی ہوگی۔ وہ اپنے مذہبی مجاہدہ و ریاض، اپنی خواہشات کی تسخیر اور روح کے ایک صحیح عملِ تطہیر کی بدولت ایک صوفی کی حیثیت سے نہایت ہی بلند مرتبہ پر فائز ہوئے۔ حضرت جنید ابن الکربی سے غالباً فکر و نظر میں اتنے متاثر نہ ہوئے جتنا کہ ان کے عملِ تصوف، ان کی عادات اور ان کے طرزِ زندگی سے!

بغداد میں حضرت جنید کے دوسرے ساتھیوں میں ایک شیخ ابو بکر القنطری محمد ابن مسلم عبدالرحمن القنطری تھے۔ قنطری نے حضرت معروف کرخی اور شیرین الحارثی احمائی کی صحبت پائی تھی۔ اور بغداد میں اپنے تصوفی اور دیوانہ زندگی کی بدولت مشہور تھے۔ حضرت جنید اکثر قنطری کے ہاں بنایا کرتے اور وہاں کافی بحث و مباحثے مختلف مسائل پر چھڑا کرتے۔ ایک دن جب وہ دوپہر کے وقت ان کے یہاں گئے تو قنطری نے ان سے دریافت کیا: کیا تمہیں اور کوئی کام نہیں کہ میرے یہاں ایسے وقت چلے آئے ہو؟ حضرت جنید نے جواب دیا: اگر میرا آپ کے یہاں آنا کام کی تعریف میں نہیں آتا تو میں نہیں سمجھتا پھر دنیا میں کام کیا ہوتا ہے؟

قنطری خلوت پسند اور کم گو آدمی تھے۔ وہ کافی نادار تھے۔ اور سفیان ثوری کا مجموعہ احادیث ایک نہایت ہی قلیل معاوضہ پر نقل کر کے اپنی گذر بسر کا سامان

ان کا تعلق تھا، ان میں سے ابو جعفر الکربی بغدادی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں بغداد کے زاہد و متواضع لوگوں کی اکثریت پر ان کا اثر تھا۔ بغداد میں وہ اپنے بیوند لگے کپڑوں کی وجہ سے بہت مشہور تھے کہتے ہیں کہ مرنے سے پہلے انھوں نے وصیت کی جس میں انھوں نے اپنا وہ خرقہ اپنے ایک دوست کو مرحمت فرمایا۔ اس دوست نے دیکھا کہ اس خرقہ میں اتنے بیوند لگے ہوئے تھے کہ صرف اس کی آستین کا وزن چھ سات سیر کے قریب تھا۔ اس خرقہ کے متعلق اور بھی بہت سی حکایات بیان کی گئی ہیں۔

ابن الکربی ابو عبد اللہ البراتی کے شاگرد اور حضرت جنید کے قریبی استاد تھے جنید نے ان کے بہت سے اقوال اور حکایات بیان کی ہیں۔ ایک دفعہ حضرت جنید نے ابن الکربی سے پوچھا: اس شخصیت کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو علم کی باتیں تو بہت کرتا ہے لیکن ان پر عمل نہیں کرتا! انھوں نے جواب دیا: اور اگر وہ شخص آپ ہوں تو پھر؟... ہاں تو کہیے آپ کیا کہنا چاہتے ہیں؟... ایک دن حضرت جنید نے ابن الکربی کو نقدی کا ایک ٹوٹا پیش کیا۔ جسے لینے سے انھوں نے انکار کر دیا۔ حضرت جنید نے کہا: اگر آپ ضرورت نہ رکھتے ہوئے بھی اس ٹوٹے کو قبول کر لیں تو اس سے آپ کے ہاتھوں ایک مسلمان کی دلجوئی ہو جائے گی۔ اس پر انھوں نے ٹوٹا قبول کر لیا۔

حضرت جنید ہی بیان کرتے ہیں کہ جب ابن الکربی کی وفات کا وقت قریب آیا تو میں ان کے سر ہانے بیٹھا آسمان کی طرف گھور کر دیکھ رہا تھا۔ ابن الکربی نے کہا: "بہت دور دیکھ رہے ہو۔" اس پر میں نے اپنی نظریں نیچے زمین کی طرف کر لیں۔ ابن الکربی نے پھر وہی الفاظ دہرائے: "بہت دور دیکھ رہے ہو۔" مگر اس گفتگو کی توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا ہم سے اتنا قریب ہے کہ اس کی طرف توجہ کرنے کے لیے نہ اوپر آسمان کی طرف دیکھنے کی ضرورت ہے، نہ نیچے زمین کی طرف!



کرتے تھے ۲۶۰ ہجری میں ان کا انتقال ہوا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا حضرت جنید اپنے وقت کے کثرتِ شیعہ سے ملے جن میں ابو یوسف الزیاتی، محمد السمیع، اور حسن البزازی قابل ذکر ہیں بحث و مناظرہ میں ان کی آراء جنید نے بہت غور سے سنیں، اور ان کے بہت سے خیالات کو انہوں نے خود بطور سند کے نقل کیا ہے۔

**ابو حفص الحداد** حضرت جنید بغداد میں ایسے شیوخ سے بھی ملے جو عراقی نہیں تھے، بلکہ اس اہم البلاد میں سیاحوں کی حیثیت میں آئے تھے ان ممتاز مجاہدوں میں ایک ابو حفص عمر بن سلمی الحداد انیشاپوری شیخ خراسان تھے جو معتزلی تھے اور عظیم کلام پر متعدد کتابیں تصنیف کر چکے تھے۔ ان کی ایک کتاب ”کتاب العبادت فی تلافی الاولیاء“ کا ذکر کرتے ہوئے ابن النہیم کہتا ہے کہ ابو علی الجبائی الخیاط اور الحارث الوراق نے اس کو رد کیا تھا۔ الخیاط نے اپنی کتاب ”کتاب الانصرار“ میں ابو حفص کو ”رافضی“ کا لقب دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس نے ”قدم الاثنین“ یعنی جو ہر اور صفت دونوں کی ازلیت کا نظریہ اختیار کیا جس کے معتزلہ قابل نہیں ہیں۔

ما بعد الطبعیاتی معاملات میں اس کم تر اختلافات کے علاوہ ہیں پرمیتا ہے کہ ابو حفص معتزلی ہونے کے ساتھ ساتھ صوفی بھی تھے۔ درحقیقت متعدد معتزلی حضرات، مثلاً ابوسعید الحصری الصوفی، ابو موسیٰ عیسیٰ ابن ابی نعیم الصوفی ایسے تھے کہ جن کے پورے ناموں کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ طبقہ صوفیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے معتزلی ساتھی کہا کرتے تھے کہ ابتدا میں یہ لوگ اہل اعتزال میں تھے لیکن بعد میں ان کے خیالات قاسد ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابو حفص بھی انہی لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔

ابو حفص کے اساتذہ عبداللہ ابن مہدی الایوری اور علی النصرانی تھے انہوں نے احمد ابن حنبلہ کی صحبت بھی پائی تھی۔

حضرت جنید ابو حفص کی بہت قدر و منزلت کرتے اور ان کی بابت کہتے تھے کہ: ”وہ ان لوگوں میں سے تھے جو حقیقت الہوت کے معانی سمجھتے تھے۔۔۔ ان سے مل کر ہی انسان مطمئن، شاد کام، اور مالا مال ہو جاتا تھا۔۔۔ وہ دل کی گہرائیوں سے گفتگو کرتے، اور ایک کامل و اکمل عالم تھے۔۔۔ خراسان کے شیوخ، اور اسی طرح ان کے تلامذہ بہت ہی بلند مرتبہ ہیں۔“

جب ابو حفص بغداد گئے تو حضرت جنید کے یہاں مہمان ٹھہرے۔ جنید ان کے قیام کے متعلق حکایت کرتے ہیں کہ: ابو حفص میرے مکان میں اپنے آٹھ دوستوں کے ہمراہ کوئی ایک سال کا عرصہ ٹھہرے رہے۔ ہر روز میں انہیں تازہ غذا، سنتے کپڑے اور کچھ عطر مہیا کرتا۔ جب وہ جانے لگے تو میں نے پھر ان کے اور ان کے دوستوں کے لیے نئے کپڑے پیش کیے۔ الوداع کرتے وقت ابو حفص نے مجھ سے کہا: ”جب آپ نیشاپور آئیں گے تو ہم آپ سے بہت شرافت اور فیاضی کے ساتھ پیش آئیں گے جو کچھ آپ نے ہمارے لیے کیا وہ ایک خود عائد کردہ فرض تھا۔ اگر کبھی کچھ غلام آپ کے پاس آئیں تو ان کے بارے میں زیادہ فکر و تردد نہ کیا کریں۔ اس لیے کہ جب آپ خود بھوک محسوس کریں گے تو انہیں بھی بھوک محسوس ہوگی۔ اور جب آپ میرے ہوں گے تو وہ لوگ بھی اپنے آپ کو میرے محسوس کریں گے۔ اور ان کی آپ کے یہاں آمد و رفت سے آپ کو کوئی پریشانی نہیں ہوگی۔“

کہا جاتا ہے کہ ابو حفص کی مادری زبان چونکہ فارسی تھی اس لیے وہ عربی زبان ٹھیک طرح نہیں بول سکتے تھے۔ تاہم جب ان کی بغداد کے شیوخ سے۔ جن میں حضرت جنید بھی شامل تھے۔ مسجد ثنونیہ میں ملاقات ہوئی ہے تو اس موقع پر انہوں نے بہت شستہ عربی زبان میں گفتگو کی، یہاں تک کہ وہ لوگ فصاحت کلام میں ان کا مقابلہ کرنے سے بالکل مایوس ہو گئے۔ انہوں نے ابو حفص سے سوال کیا: ”سنا کیا ہے؟“ ابو حفص نے جواب دیا: ”بہتر ہے آپ میں سے کوئی صاحب شروع کریں اور بتائیں کہ خدا کیا چیز ہے۔“ حضرت جنید نے کہا: ”میرے خیال میں

سنا وہ یہ ہے کہ انسان اپنے اس فعل کو خود کبھی سنا نہ سمجھے، اور نہ کبھی اپنے آپ سے اس کا تذکرہ کرے۔ ابوحنیفہ بولے "شیر نے کیسی اچھی بات کہی ہے لیکن میری رائے میں سنا وہ یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ ہمیشہ انصاف کیا جائے اور اپنے لیے کبھی انصاف نہ طلب کیا جائے۔" حضرت حنفیہ نے اپنے مریدوں سے کہا: ابوحنیفہ کی تعظیم کے لیے اٹھیے۔ یہ تو سنا کے معاملے میں حضرت آدم اور ان کی تمام اولاد سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔

کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ بہت مالدار تھے۔ ان کا ریشی لباس بہت بیش قیمت اور شاندار، اور ان کا مکان بہت خوبصورتی سے آراستہ ہوتا تھا۔ یہ چیز ایک ایسے ستھرے اور بلند پایہ ذوق تصوف کا پتہ دیتی ہے جس کی بنیاد راہبانہ زندگی پر نہیں، بلکہ زندگی کے معاملے میں ایک نرم اور اعتدال پسند رویے پر ہے۔ اس معاملے میں ابوحنیفہ کو بغدادی مدرسہ تصوف کے اکثر شیوخ کے راہبانہ سلوک اور رویے سے بہت اختلاف تھا۔ روحانی اور مادی دائروں میں اہل خراسان کے اس بلند معیار سے حضرت حنفیہ بہت متاثر ہوئے۔

بعید نہیں کہ حضرت حنفیہ نے پہلے تو دو تہہ اور خراسان محاسبی سے حسن ذوق کی اقدار پیمائنا سیکھا ہو، پھر یہی سبق انھوں نے دوبارہ اس وقت سیکھا جب ابوحنیفہ اور ان کے ساتھی ان کے یہاں ایک سال کا عرصہ ٹھہرے رہے۔ یہ لوگ مسلمان تھے، اہل علم و فضل تھے، علمی دنیا کو پیش آمدہ تمام مسائل سے پوری طرح آگاہ، اور تازہ ترین علم رکھنے والے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جمال اور راحت سے جو کہ چند روزہ چیزیں ہیں، کیونکر لطف اندوز ہوا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے روحانیت میں ایسا بلند مقام پایا تھا، اور توحید میں وہ کیفیت اپنے اندر پیدا کی تھی کہ حضرت جنید کے دل میں ان کے لیے احترام اور مدد و توصیف ہی کے جذبات پیدا ہوئے۔ یہ بات گویا واضح تھی کہ روحانی مدارج طے کرنے کے لیے

راہبانیت ہی واحد راستہ نہیں تھا۔ اور اپنے آپ کو ہر چیز سے محروم کرنے کا مسد کھڑا کرنا ایک بے معنی سی بات تھی۔ ابوحنیفہ کے متعلق جتنے واقعات منقول ہیں وہ اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ انھیں عیش و تنعم پسند تھا، اور وہ جسمانی راحتوں سے ضرور لطف اندوز ہوتے تھے۔ لیکن یہ چیزیں ان کے غور و فکر اور مراقبہ میں کسی قسم کا خلل پیدا نہیں کرتی تھیں۔ چنانچہ یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ حضرت جنید نے یا تو از سر نو یہ نظریہ قبول کیا، یا اپنے اس سابق نظریہ میں اور زیادہ راسخ ہو گئے کہ ان کے لیے جو چیز زیادہ ضروری تھی وہ صوفیانہ خیالات و تصورات، اور صوفیانہ تجربہ ہی تھا۔ نہ کہ فقر و غنا کی بحث میں پڑنا۔ نیز خراسانی تصوف کے بلند معیار نے انھیں بے حد متاثر کیا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ابوحنیفہ ہی وہ اہم محرک ہوں جس کی وجہ سے حضرت جنید نے تصوف کے راہبانہ پہلو سے، جو انھیں ثانوی دکھائی دیتا تھا، کنارہ کشی اختیار کی اور پوری تندی سے روحانی تجربے اور روحانی ارتقا، پر اپنی توجہ مرکوز کر دی۔ جس کی کافی تصدیق ان کی تحریروں سے ہوتی ہے۔

ابوحنیفہ نے ۲۶۰ھ میں وفات پائی۔

ایک دوسرے ممتاز ستیا جوفیاد  
یحییٰ ابن معاذ اور بایزید بسطامی  
میں آئے اور جن سے حضرت جنید کی ملاقات ہوئی، ابوحنیفہ یحییٰ ابن معاذ ابن جعفر الرازی (متوازی ۲۵۸ھ) تھے۔ یہ بت ہے کہ جب یحییٰ بغداد میں آئے تو صلحاران کے یہاں جمع ہوئے اور ان سے تبادلہ خیالات کرتے تھے۔ ایسی ہی ایک نشست میں ایک دفعہ جنید اٹھ کر بولنے لگے تو یحییٰ نے ان سے مخاطب ہو کر کہا: "اے بھیرا چپ رہ، جب آدمی بول رہے ہوں تو تم کون ہو؟" بولنے والے "معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جنید اس زمانے میں نسبت کم عمر تھے۔ اس لیے کہ انھی یحییٰ اور جنید کے درمیان ایک نہایت اہم قسم کی مراسلت کے کچھ نامکمل حصے آج بھی موجود ہیں۔ اگر یہ حصے اصلی اور حقیقی ہیں جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے، تو غالب یہ ہے کہ یحییٰ کے بغداد آنے کے زمانے سے بہت بعد کی چیز ہیں۔"



یعنی "معرفت کے بارے میں اپنی تعلیمات کی وجہ سے مشہور تھے۔ اور مشہور  
صوفی طیفور ابن علی بن شروسان البزید البسطامی (متوفی ۲۶۱ھ) سے ان کا  
رابطہ قائم تھا۔ حضرت جنید کی بایزید سے کبھی ملاقات نہ ہوئی۔ اور نہ ان کے درمیان  
کبھی مراسلت کی نوبت آئی۔ لیکن جنید ایک تو ان کی کتابوں کے ذریعہ، دوسرے  
ان بہت سے دوستوں کی رسالت سے جو ان دونوں کے درمیان مشترک تھے، ان  
ابن معاذ۔ ان سے کافی متعارف ہو گئے تھے۔ حضرت جنید نے دراصل بایزید  
کے اقوال کی ایک شرح بھی لکھی ہے جس کے کچھ حصے اب تک محفوظ ہیں۔ یہ اقوال  
بہت ہی مبہم و غفقی زبان میں ادا کیے گئے ہیں۔ اس لیے ان کا سمجھنا بہت دشوار  
ہے۔ بایزید کے ان وصفہ مند سے نکالے ہوئے صوفیانہ اقوال کی جو شرح حضرت  
جنید نے لکھی ہے وہ عام طور پر موافق نہ نہیں ہے، بلکہ وہ انہیں ایسے وقتی اور  
زود اثر الفاظ کا مجموعہ قرار دیتے ہیں جن کی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں ہے اگرچہ  
عقلی جانچ پرکھ میں حضرت جنید کو بایزید کی تحریروں کی قدر و قیمت اپنے صحیح  
مقام پر پہنچی پڑتی ہے لیکن یہ چیز انہیں بایزید کی روحانیت کو پہچاننے اور ان  
کے صوفیانہ مرتبہ و مقام کو سمجھنے سے باز نہیں رکھتی۔ بایزید کے متعلق وہ کہتے ہیں  
"وہ ہم میں وہی مرتبہ رکھتے ہیں جو مرتبہ فرشتوں میں حضرت جبریل کا ہے"۔ دوسری  
طرف حضرت جنید کے مندرجہ ذیل حصے ان کی تنقیدی رائے کے آئینہ دار ہیں :  
بایزید نے اپنے علم توحید کے بعض پہلو بیان کیے ہیں جن میں ایک ایسے قدیم اور  
ابتدائی قسم کے طریق فکر کی نشاندہی ہوتی ہے جو صرف مبتدیوں کے لیے ہی موزوں  
ہے۔ نیز ان کے بیانات اور حورے اور نامکمل ہوتے ہیں۔"

تصوف کی دنیا میں بایزید ببطامی کی سرور غزیری میں ان کی وفات کے  
بعد بھی کوئی کمی نہ ہوئی۔ ان کے اس طرح کے اقوال کہ "میرے اس لباس کے  
اندر سوائے خدا کے اور کوئی چیز نہیں"۔ آج بھی تصوف کی راہوں میں چلنے  
والے لوگ نقل کرتے ہیں۔ لیکن بایزید نے کوئی خاص اصول اور عقیدہ وضع نہ  
کیا، اور نہ کسی باقاعدہ صوفیانہ طریقے کی تشکیل کی۔ مستشرقین نے انہیں وحدت

الوجود کا قائل قرار دیا ہے۔ اور اگر ہم اس کا مطلب یہ سمجھیں کہ وہ دینی معاملات  
میں اپنے وجدان کو من جانب اللہ قرار دیتے تھے، اور اس وجدان کی بدولت وہ  
شعور و احساس کی اس دنیا کو خدائی وحدت کی شکل میں دیکھتے تھے، تو پھر ہم کہنے  
پر مجبور ہوں گے کہ اپنی صوفیانہ فکر میں وہ اور جنید ایک دوسرے سے کوئی دور  
تھے۔ ببطامی جب روحانی بلندی پر پہنچے ہیں تو ان کے لیے یہ دنیا کے خانی خدائی کی  
شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لیکن حضرت جنید جب اپنی بلندیوں پر ہوتے ہیں تو اس دنیا  
دوں کا وجود ہی ان کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے۔ حضرت جنید نے ایک ایسی اُوربت  
کے ساتھ اپنا صوفیانہ رشتہ جوڑا جو "وقت کی قید سے، نیز دنیوی اور مادی تعلقات  
کی جکڑ بندیوں سے آزاد تھی، جس کے معاملے میں عقلی غور و فکر اور روحانیت کا کوئی  
داخل نہ تھا، اور وہ خود وصفت و بیان سے اس قدر بالاتر تھی کہ اس کے ساتھ اپنے  
تعلق بھی ناقابل بیان قرار پاتا تھا۔

ایک اور ممتاز صوفی جو اس زمانے میں بغداد آئے اور  
**یوسف بن الحسین** جنہوں نے حضرت جنید کے ساتھ کچھ مراسلت بھی کی،  
ابو یعقوب یوسف ابن الحسین ابن علی الرازی تھے جو اپنے وقت میں رے و حبال  
کے شیخ تھے، اور ۳۰۰ھ میں وفات پائی۔ وہ ایک مشاق اور صاحب طرز شاعر  
تھے۔ اور غیر معمولی وضاحت کے ساتھ لکھتے تھے۔ ان کا ایک مراسلہ خوش قسمتی سے  
حضرت جنید کے ایک مکتوب کے مسودہ کے اندر محفوظ رہ گیا ہے۔ ادبی اعتبار  
سے یہ اس زمانہ کے صوفیانہ ادب کا ایک بہترین نمونہ ہے جو ہم تک پہنچا ہے۔ یہ  
مراسلہ جب حضرت جنید کو موصول ہوا تو بطور عریٰ شر کے ایک عمدہ نمونے کے اس  
کی خبریوں کا اسی وقت اعتراف کیا گیا۔ اور حضرت جنید کے مکتبہ تعارف میں کافی  
لوگوں نے اسے پڑھا۔ اور اس کی قدر شناسی کی۔ آج بھی جب ہم اسے پڑھتے ہیں تو  
عید الحمید الکاتب اور ابن المقفع جیسے مشاہیر ادبا کے معیار شر کی یاد ہمارے  
ذہن میں تازہ ہو جاتی ہے۔ یوسف اگرچہ فارسی الاصل تھے لیکن انہوں نے اپنی تحریر  
میں رنگین اور مرصع طرز بیان اختیار نہ کیا۔ ان کی خبری، اور ان کے کلام کا حسن و اصل



ان کے احساس و شعور کی وضاحت اور ان کے فہم کی صحت و سالمیت کی پیدوار ہیں۔ وہ اپنے الفاظ کو یہ موقع نہیں دیتے کہ ان کی فکر میں محفل ہو کر اثر انداز ہوں اور معاملہ زیر بحث کو اپنی دھند میں لپیٹ دیں۔ بلکہ وہ مسئلہ کو پہلے اپنی عقل و فہم سے حل کرتے ہیں، اور پھر وہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اسے شستگی اور سلیقہ کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ یوسف ایک غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے، اور تصوف کے معاملات میں انھوں نے غیر معمولی ادراک و شعور پایا تھا۔ وہ اس وقت کی شرعی اور فقہی شخصیت احمد بن حنبل کے ساتھ بھی اسی طرح سے نباہ کر لیتے تھے جس طرح کہ ذوالنون مصری کے ساتھ جنہیں صوفیانہ تجربہ کے باب میں بہت کچھ القاء ہوا کرتا تھا۔ اگر یوسف بن الحسین جیسی شخصیت حضرت جنید کو اتنا بلند مرتبہ قرار دے اور کہے کہ وہ "سید الحكماء والعارفين من اهل عصره" (اپنے زمانہ کے اہل حکمت و معرفت کے سردار) تھے۔ تو یہ کسی طفیلی انسان کی مہمل اور لغو خوشامد قرار نہیں دی جاسکتی۔ بلکہ یہ حضرت جنید کے ایک اہل نظر اور مردم شناس معاصر کا ان کے جنس اور روحانی مرتبہ کے بارے میں سچا اعتراف ہی سمجھا جائے گا۔

ابن الحسین ایک بڑے سیاح تھے۔ انھوں نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا۔ عراق بھی گئے، جہاں وہ مشہور عراقی صوفی ابو سعید اخرازی سے ملے، اور ان سے دوستی قائم کی۔ اور غالباً حضرت جنید سے بھی ملے۔ شام بھی گئے، جہاں وہ ممتاز شامی صوفی احمد ابن الحواری سے ملے۔ مصر گئے، جہاں انھوں نے ذوالنون مصری کی صحبت کا فیض حاصل کیا۔ ذوالنون و متوفی ۲۵۵ھ تصوف میں یوسف بن الحسین کے اصل رہنما تھے۔ یوسف برابر ذوالنون کے اقوال بیان کیا کرتے، اور خراسان کے اندر ان کے خیالات پھیلانے میں انھوں نے بڑا کام کیا۔ ذوالنون بغداد تھوڑی سی مدت کے لیے آئے۔ لیکن ہمیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ حضرت جنید کے ساتھ بھی ان کی ملاقات ہوئی یا نہیں۔ یہاں یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ حضرت جنید کے اقوال اور تحریروں میں ذوالنون مصری کا بہت ہی کم حوالہ ملتا ہے۔

حضرت جنید کے سفر بغداد میں ہی رہتے تھے۔ ایک مرتبہ حج کا سفر انھوں نے البتہ ضرورت اختیار کیا۔ قشیری کے رسالہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حج اپنے آغاز شباب میں کیا تھا۔ تاہم بغداد ان دنوں سیر و سیاحت تجارت اور روحانی زندگی کا اہم مرکز بنا ہوا تھا۔ اور اس طرح اپنے شہر کے اندر رہتے ہوئے بھی انھیں کئی ممتاز شخصیتوں سے ملنے کا موقع مل جاتا تھا۔

اس تفصیل سے معلوم ہو گا کہ حضرت جنید کے تعلقات و خلاصہ باب روابط مشاہیر صوفیہ اور دینی مفکرین کے ساتھ، جو نہ صرف عراق میں بلکہ دور و دراز ممالک میں، ان کے جمہور تھے بہت وسیع اور متعدد تھے۔ اپنے گہرے اور ہمہ گیر علم، اور اپنی صفات و شفا فکر کی بدولت انھوں نے اس زمانہ کے متنوع افکار و تعلیمات کو اپنے اندر جذب کیا۔ پھر اپنی شخصیت کی تاثیر سے انھیں ایک خاص شکل عطا کی۔ اور ان کے اندر اپنے خیالات و تجربات کا اضافہ کر کے اپنا ایک مخصوص صوفیانہ طریقہ اور فلسفیانہ نظام قائم کیا۔ فردا فردا صوفیہ کے خیالات میں جو چیز بھی انھوں نے معقول اور حکم پائی اسے ایک خاص ترتیب سے اپنے نظام میں لا کر محفوظ کر لیا۔ پارہائیں کی طرح ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے تصوف کو اسلام کے رنگ میں رنگا، اور صوفیوں کے انفرادی خیالات کو جو منظر اول اسلام کے خاکہ کے اندر ایک عجیب و غریب چیز معلوم ہوتے تھے، یکجا و مربوط کیا۔ انھوں نے عقلی اور اخلاقی زیادتیوں اور مبالغہ آمیزیوں کو اصل وجوہ سے دستکش ہوئے بغیر بہت کم کر دیا۔ انھوں نے گویا تصوف کے بہت سے پہاڑی ناموں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے انھیں ایک باقاعدہ دریا کی شکل دے دی۔ اور حقیقت میں تصوف کا رشتہ اسلام کی موجودہ روایات کے ساتھ جوڑا۔ اسی لیے انھیں بجا طور پر شیخ الطریقیت کا لقب دیا جاتا ہے۔ اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انہی کے ذریعے تصوف اپنی حاضرت کمال کو پہنچا۔

ان سب باتوں کے پیش نظر حضرت جنید کو اسلام کے تمام ارباب صلح عقد نے تسلیم کیا اور ان کی مدح و توصیف کی ہے۔ چاہے وہ صوفیہ ہوں، یا تقلید پسند راسخ العقیدہ علماء، اور انہیں "عالم و محقق صوفی" "سردار طائفہ" اور "طائوس ربانیت" جیسے القاب سے یار کیا ہے۔ حتیٰ کہ ابن تیمیہ اور ابن القیم جیسے محدثین نے بھی جو تصوف کے شدید مخالف تھے، حضرت جنید کے مرتبہ کو تسلیم کیا۔ ان کی عظمت کی قدر شناسی کی۔ اور ان کا ذکر بہت اچھے الفاظ میں کیا ہے۔

- ۱۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۸۱ ۲۔ "کشف المحجوب" (دجیری) ص ۱۱۰  
۳۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۹ ص ۱۹۲  
۴۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) قشیری کے نزدیک ۲۵۷ میں ص ۱۱۰ ابن عساکر کے نزدیک ۲۵۱ (دیکھیے "تہذیب" ج ۶ ص ۷۹)  
۵۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱ ص ۱۲۶  
۶۔ "طبقات" (سکینی) ص ۱۰ الف ۷۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰  
۸۔ "تہذیب" (ابن عساکر) ج ۶ ص ۷۷  
۹۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۹ ص ۱۹۰  
۱۰۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰ ۱۱۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰  
۱۲۔ "کشف المحجوب" (دجیری) ص ۱۲۸  
۱۳۔ "تہذیب" (ابن عساکر) ج ۶ ص ۷۹ ۱۴۔ "کشف المحجوب" (دجیری) ص ۱۳۹  
۱۵۔ "کتاب اللع" (دستراج) ص ۱۲ ۱۶۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰۳  
۱۷۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم)  
۱۸۔ "النجوم الزاہرۃ" (ابن العزبری) ج ۲ ص ۱۶۷

- ۱۹۔ سال ۱۹۰۶ء ص ۱۳۱۹ تولد کی کڑی صائی اصل میں مانی عقیدہ کے پیروں میں جگہ زیادہ تر ضائع تھے۔  
۲۰۔ "فہرست" (ابن النذیم) ص ۴۵۷  
۲۱۔ Fore-runner and Rival of Christianity by Legge v. 1, p. 3۵۵  
۲۲۔ "الآثار الباقیۃ" (البیرونی) ص ۲۰۹ ۲۳۔ "Der Islam" v. 6, p. 46  
۲۴۔ "The Book of the Holy Hierotheos" ترجمہ از F. S. Marsh  
۲۵۔ "قوت القلوب" (دکنی) ج ۴ ص ۶۱ ۲۶۔ "ایضاً" ج ۳ ص ۸۲  
۲۷۔ "قوت القلوب" (دکنی) ج ۳ ص ۸۲  
۲۸۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۸ ص ۳۶۶ نیز "رسالہ" (قشیری) میں یہ خواب سری سقطی کی زبانی بیان ہوا ہے۔  
۲۹۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۸ ص ۳۶۲  
۳۰۔ "کتاب" (اسرار التوحید) ص ۱۸، ۳۸، نیز "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۴  
۳۱۔ "منہاج السنۃ" (ابن تیمیہ) ج ۴ ص ۱۳۵  
۳۲۔ "فہرست" (ابن النذیم) ص ۲۶۰ ۳۳۔ "تذرات الذہب" ج ۱ ص ۱۸۱  
۳۴۔ "میزان" ج ۲ ص ۳۲۷  
۳۵۔ ابن خلدون کہتا ہے: "یہاں تک کہ انہوں نے خرقہ پوشی کی سنجیدگی یہ نکالی ہے کہ حضرت علیؑ نے یہ خرقہ حسن بصری کو پہنایا تھا اور ان کو ہدایت کی تھی کہ اپنے بعد یہی طریقہ جاری رکھنا۔ چلتے چلتے یہ رسم حضرت جنید تک پہنچی۔ لیکن اس معاملہ کی صحیح حقیقت کسی کو معلوم نہیں" مقدمہ ج ۲ ص ۱۶۴  
۳۶۔ "المحاسن" ۱۶۵ء کے لگ بھگ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ وہ عرب تھے۔ بعد ازاں بغداد آئے اور یہیں قیام کیا۔  
۳۷۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱ ص ۲۵۵  
۳۸۔ "کتاب اللع" (دستراج) ص ۱۸ ۳۹۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱ ص ۲۵۶

۱۵۳ "رسالة" (تفسیری) ص ۵۱ -

۱۵۴ "نتائج الأفكار" (عربی) ج ۱ ص ۹۴

۱۵۵ "صنعت از کتاب الفی" (السترار) ص ۶ -

۱۵۶ "كشف المحجوب" (عجری) ص ۱۸۲

۱۵۷ History of Persia (براون) ج ۱ ص ۴۴۴ تا ۴۴۸

۱۵۸ Early Mystics of Baghdad (مشرکت) ص ۶

also Margoliouth in "Transactions of Third-  
International Congress for the History of Religion" 1, 292 f.

۱۵۹ "طبقات الشافعية العجری" (سکلی) ج ۲ ص ۳۹، نیز "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۶،

ص ۲۱۳ -

۱۶۰ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۸ ص ۲۱۳ -

۱۶۱ Handwörterbuch des Islam ص ۵۴۱

۱۶۲ "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱ ص ۱۵۸

۱۶۳ "کتاب الفی" (سترار) ص ۱۶۴ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۲ ص ۶۲

۱۶۴ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۲ ص ۶۲

۱۶۵ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱ ص ۱۴، نیز "تبعیسی البلیس" ص ۱۹۱

۱۶۶ ایضاً، ج ۱ ص ۱۴

۱۶۷ ابو عبد اللہ بن علی جعفر البکائی، ویکھی "حلیۃ الاولیاء" ج ۱ ص ۱۰۲ تا ۲۲۴

۱۶۸ "کتاب الفی" ص ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۸۸، "قوت القلوب" ج ۳ ص ۱۰۹، "احیاء العلوم"

ج ۴ ص ۳۴۷ -

۱۶۹ "کتاب الفی" ص ۱۸۲، "حلیۃ الاولیاء" ج ۱ ص ۱۰۲ تا ۲۲۴

۱۷۰ "کتاب الفی" ص ۱۴۰، "حلیۃ الاولیاء" ج ۱ ص ۱۰۲ تا ۲۲۴ -

۱۷۱ "تاریخ بغداد" ج ۱ ص ۱۴، "کتاب الفی" ص ۶۱۰

۱۷۲ "کتاب الفی" ص ۶۱۰ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱ ص ۱۰۲ تا ۳۰۵

۱۷۳ "حلیۃ الاولیاء" ج ۱ ص ۱۰۲ تا ۳۰۵، نیز "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۳ ص ۲۵۶

۱۷۴ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۳ ص ۲۵۶

۱۷۵ "فہرست" (ابن النعیم) ص ۱۱۸ الف

۱۷۶ "کتاب الانتصار" (خیاط) ص ۱۵۰، ۹۰ "فہرست" (ابن النعیم)

۱۷۷ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۲ ص ۲۲۰ -

۱۷۸ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۲ ص ۲۲۱

۱۷۹ "الانساب" (صمعانی) ص ۱۵۸ و "كشف المحجوب" (عجری) ص ۱۳۴

۱۸۰ "کتاب الفی" (سترار) ص ۱۸۸

۱۸۱ "رسالة" (تفسیری) ص ۱۴، "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱ ص ۲۰۹

نیز "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۲ ص ۲۹۶

۱۸۲ ویکھی "رسائل مفید" اس کتاب کے آخر میں!

۱۸۳ "کتاب الفی" (سترار) ص ۳۸۰ تا ۳۸۴

۱۸۴ "كشف المحجوب" (عجری) ص ۱۰۶

۱۸۵ "کتاب الفی" (سترار) ص ۳۸۰ تا ۳۸۴

۱۸۶ ویکھی اس کتاب کا آخری حصہ: رسائل مفید، ص

۱۸۷ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱ ص ۱۰۲ تا ۲۲۴

۱۸۸ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱ ص ۱۴، "طبقات الخیالہ" (ابو یعلیٰ) ص ۳۴۹

۱۸۹ "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱ ص ۱۲۶

۱۹۰ "کتاب الفی" (سترار) ص ۲۰۴، لیکن ابن خلکان کہتے ہیں کہ انھوں نے میں نے

چ کیا جو بہت مشکوک نظر آتا ہے۔

۱۹۱ "رسالة" (تفسیری) ص ۱۴۰

۱۹۲

۱۹۳ "طبقات" (سکلی) ص ۳۲

۱۹۴ "منہاج السنہ" (ابن تیمیہ) ج ۲ ص ۸۵

۱۹۵ "مدارج السالکین" (ابن قیم) ج ۲ ص ۱۳۷



## بغداد کا مدرسہ تصوف

بغداد کے مدرسہ تصوف کے اولین مؤسس سقنی اور محاسبی تھے۔ سقنی فارسی الاصل تھے، محاسبی عرب! لیکن دونوں سنی تھے، یعنی اسلام کی راسخ اور روح روایت کے پیروکار! اور ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جہاں سقنی توحید کے بارے میں اپنی جرات مندانہ تحقیق کے پیش نظر اس مدرسہ کے ترقی پسند جزو کی فائزنگی کرتے تھے، وہاں محاسبی اپنے سوچے سمجھے ہوئے اعتدال اور عملی زندگی کے اخلاقی معاملات میں دلچسپی رکھنے کے باعث روایت پسند جزو کے فائز تھے۔

بغدادی مدرسہ تصوف کا اصل موضوع مدرسہ کی اشاراتی خصوصیت یقیناً "توحید" تھا۔ اور اس مدرسہ کے افراد اپنے معاصرین میں "ارباب التوحید" کے نام سے مشہور تھے۔ انھوں نے اس توحید کی معرفت کی تلاش میں بہت ہی خطرناک بنیادیں کو جالیا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے خاص عقائد اور اصول وضع کیے، ان کا ایک نظام قائم کیا، اور مخفی طور پر ان کی تعلیم دینے لگے۔ اس رازداری کو قائم رکھنے کی خاطر وہ اپنے خیالات اور تعلیمات کا اظہار ایک ایسی اشاراتی زبان میں کرتے تھے جو خاص اس مقصد کے لیے وضع کی گئی تھی۔

کہتے ہیں کہ حضرت مجتہد نے ان لوگوں کی تعداد جن کے ساتھ وہ تصوف کے موضوع پر گفتگو کرتے تھے صرف بیس تک محدود کی ہوئی تھی۔ درحقیقت انھیں اس بات کا احساس تھا کہ ان کی تعلیم بہت ہی رازدارانہ قسم کی ہے اور اگر یہ عام ہو جائے تو خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے سمجھنے میں لوگوں

کا غلط فہمی میں مبتلا ہو جانا یقینی ہے۔ وہ جب اپنے کسی دوست کو خط لکھتے تو الفاظ کا انتخاب بہت احتیاط سے کرتے۔ ایسے ہی ایک خط میں وہ لکھتے ہیں "تھارے ساتھ تبادک خیال میں مجھے یہ امر مانع تھا کہ میرا خط کہیں کسی ایسے شخص کے ہاتھ نہ لگ جائے جس کے پاس وہ علم ہی نہ ہو جو تھارے پاس ہے۔ کچھ عرصہ بتوا میں نے اصفہان اپنے ایک دوست کو ایک خط لکھا۔ کسی نے اسے کھول لیا لیکن اس کے سمجھنے میں اسے دشواری ہوئی۔ جس کا کافی الراقع مجھے بہت افسوس ہوا۔ انسان کو ان لوگوں کے معاملے میں رحمدل ہونا چاہیے، اور کوشش کرنی چاہیے کہ ان کے ساتھ جو بات کرے وہ ایسے انداز میں ہو کہ ان کی سمجھ میں آ سکے۔ خدا تمہیں اپنی حفظ و امان میں رکھے۔۔۔ تمہیں اپنی زبان کے معاملے میں محتاط رہنا چاہیے، اور اپنے مبعصروں کو سمجھنا چاہیے۔ لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے ہمیشہ وہی بات کہو جو وہ سمجھ سکتے ہوں، اور وہ بات مذت کر دو جو ان کی سمجھ میں نہیں آ سکتی۔"

سراج نے اپنی تصنیف "کتاب الفتح میں متعدد حکایتیں درج کی ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ اس زمانہ کے صوفیہ حضرات کس طرح اپنی تعلیمات مخفی رکھنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ ایک جگہ وہ حکایت کرتے ہیں کہ "عمر بن عثمان المکی کے پاس کچھ تحریریں تھیں جن کے اندر مخصوص مخفی علم کی باتیں درج تھیں۔ لیکن یہ ان کے کسی شاگرد کے ہتھ چڑھ گئیں اور وہ انھیں بے کراہی دیا۔ جب عمر المکی کو اس کا پتا چلا تو انھوں نے کہا: مجھے ڈر ہے کہ اس نوجوان کے ہاتھ پادری اور سر قلم کو دیکھنے جاؤں گے بکتے ہیں کہ وہ رسائل جن نوجوان نے چرائے وہ احمقین احملاج تھا جسے بعد میں اسی بنا پر قتل کیا گیا۔ اور اس طرح عمر المکی نے جو پیشین گوئی کی تھی وہ پوری ہوئی۔"

بعض صوفیہ یہاں تک کہتے ہیں کہ حلاج صرف اس وجہ سے قتل ہوا کہ اس نے صوفیہ کی مخفی تعلیمات عام لوگوں کو بتا دی تھیں۔ عقائد کہتے ہیں "ایک بڑے صوفی نے بیان کیا کہ جس دن حلاج کو سولی پر چڑھایا گیا میں نے وہ تمام رات سولی کے نیچے بیٹھ کر عبادت میں گزار دی جب پوچھنے لگی تو میرے کانوں نے ایک آواز سنی کہ

”ہم نے اس پر راز شاہاں عیاں کر دیا ہے۔“ یعنی اس شخص نے یہ ساری تکلیف جو اٹھائی ہے وہ اسی سبب سے ہے۔ یہی عطا ربی سے روایت کرتے ہیں کہ اس رات میں رات بھر عبادت کرتا رہا، اور صبح ہونے کے قریب مجھے اونگھ آگئی۔ خواب میں میں نے روز آخرت کا منظر دیکھا۔ خدائے عزوجل فرما رہے تھے: یہ اس لیے ہو کہ اس نے ہمارا راز دوسروں پر افشا کر دیا ہے۔

ان واقعات سے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں بغداد کے صوفیہ کس طرح اپنی تعلیمات کو بجا طور پر عوام ان اس سے چھپانے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ عام لوگوں میں ان کے سمجھنے کی استعداد نہیں ہے۔

صوفیہ کا خیال تھا کہ غیبیانہ مذہبی چٹائیاں اپنے اندر ہمیشہ ایک راز کا عنصر رکھتی ہیں۔ اور یہ عنصر غیر تربیت یافتہ لوگوں پر کبھی ظاہر نہیں کرنا چاہیے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ”حقیقت الہوتیت“ کے راز کا افشا کرنا ایک بدعت اور مذموم حرکت ہے۔ بعضوں کا نظریہ یہ تھا کہ اگر حقیقت الہوتیت کا راز افشا کر دیا جائے تو انقاد و الہام کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ انقاد و الہام کے اندر جو راز ہے وہ اگر فاش کر دیا جائے تو علم کا وجود باقی نہیں رہتا۔ اور اگر راز ہا علم محمول دیتے جائیں تو علم طبعی کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا۔ یہ تمام حالات بتلاتے ہیں کہ صوفیہ اپنے مخفی اور راز دارانہ علم کی نوعیت سے بخوبی آگاہ تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اس علم کے ظاہر طور پر بدعتی اور غلاب شرع نظر آنے کے باعث راسخ العقیدہ لوگوں کو اس کی تعلیم دینا بے حد دشوار ہے۔

وہ خاص فضا اور ماحول جس میں یہ اہل فکر رہا کرتے تھے اس کا اندازہ حضرت جنید کے اس شعر و احساس سے ہوتا ہے کہ مقام الہوتیت کی معرفت اس قدر وسیع و ارفع ہے کہ خود انہیں اور ان کے افراد ملتہ کو اس میں سے بہت قہوراً حقد ملتا۔ اور اس قلیل حصے میں سے بھی وہ بہت ہی قہوری مقدار کسی اور کو دے سکتے یا سمجھا سکتے تھے۔ ان کی باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ گزشتہ نسل سے چل کر خود ان کے اپنے

زمانے تک پہنچتے پہنچتے بھی اس علم کے اندر کافی زوال سا آ گیا تھا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں: ”وہ بلا علم جس کا اب ہم ذکر کرتے ہیں وہ میں سال ہوتے بیٹھی جا چکی ہے۔“ ہم تو اس وقت محض اس علم کے حواشی کی باتیں کرتے ہیں، ایک اور جگہ کہتے ہیں: ”میں نے برسوں بعض لوگوں کے ساتھ ایسے علم کے بارے میں بحث اور تبادلہ خیال کیا ہے جو میں پہلے بالکل نہیں سمجھتا تھا اور اس سے کھینٹنا نا آشنا تھا۔“ اس علم کی تحصیل میں کبھی اپنے طبعی رجحان کی مخالفت نہیں کی۔ اور یہ بھی صریح ہے کہ میں نے ایسے علم کو اچھی طرح سمجھ اور جاننے بغیر بھی قبول نہیں کیا۔ اور نہ اس پر بلا سوچے سمجھے فرفتہ ہوا ہوں، آگے جا کر پھر کہتے ہیں: ”گئے زمانے میں ہم لوگ جمع ہو کر باہم اس متنوع اور متعدد پہلو علم کی بابت گفتگو کیا کرتے تھے لیکن کچھ کل یہ حالت ہے کہ نہ کوئی اس کی پروا کرتا ہے، اور نہ مجھ سے کوئی اس بارے میں سوال کرتا ہے۔“

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ جنید اپنے اخیر زمانے میں برسوں کرتے تھے کہ ان کے شباب کے دوران قنات و ایام میں تصوف زیادہ عروج پر تھا۔ اور لوگ اس کی طرف زیادہ اخلاص اور سنجیدگی کے ساتھ مائل ہوتے تھے۔ اور یہ کہ جن لوگوں کی صحبت میں وہ اپنے ایام شباب میں رہے تھے ان پر زیادہ معرفت انقاد ہوئی تھی۔ ایام بیری میں ایسا لگتا ہے کہ وہ کچھ مایوس اور آرزوہ خاطر ہو گئے تھے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ وہ متعدد ناخوشگوار تجربات سے گزرے تھے۔ دوسرے وہ اپنے آپ کو تنہا اور الگ تھلک محسوس کرتے تھے۔

بغداد میں مدرسہ تصوف پر حملے اور اعتراضات حضرت جنید کی زندگی کے آخری حصے میں بغدادی مدرسہ تصوف کافی مصائب سے دوچار ہوا۔ صوفیہ پر یہ عام الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ ملحد، کافر، اور آواگون کے ماننے والے ہیں۔ اور اس مدرسہ کا ہر فرد بشمول حضرت جنید کھلے بندوں بدعتی قرار دیا جاتا تھا۔ سراج بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ حضرت جنید کو بہت سی چیزوں کا بہت گہرا علم تھا، اور باوجود اس کے



کہ انہیں ایک بلند مرتبہ دینی بزرگ سمجھا جاتا تھا اور اس اعتبار سے وہ بہت محترم تھے، اور ساتھ ہی ذہنی مرتبہ کے لحاظ سے بھی وہ اتنے ہی با عظمت سمجھے جاتے تھے نیز انہوں نے مذہبی عبادات کی پابندی تمام عمر جاری رکھی۔ ان تمام چیزوں کے باوجود لوگوں نے ان کے خلاف یہ گواہی دی کہ وہ کافر ہیں۔

بہت سے مؤرخین نے بغداد کے مدرسہ تصوف کی داستان مظالم بیان کی ہے۔ کہتے ہیں کہ غلام الخلیل نامی ایک شخص نے خلیفہ الموفق کے دربار میں صوفیہ کے خلاف مقدمہ دائر کیا۔ حضرت جنید نے تو اپنے آپ کو مشغلہ کے اعتبار سے محض ایک فقیہ بنایا اور اس طرح عدالت کی حاضری سے بچ گئے۔ دوسرے صوفیہ کو عدالت میں لے جایا گیا۔ ان پر الزام یہ تھا کہ یہ لوگ عشق الہی کے مسئلہ پر بحث و مباحثہ کیا کرتے ہیں، حالانکہ غلام الخلیل کے عقیدے کے مطابق خدا اور بندے کے درمیان کسی قسم کا عشق ممکن نہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے بارے میں عشق کا لفظ استعمال کرنا ایک صریح بدعت تھی۔ غلام الخلیل کے نزدیک عشق صرف مخلوق کی ہی صفت ہو سکتی ہے، نہ کہ خالق کی۔ اور کوئی بھی یہ کہنے کا مجاز نہیں تھا کہ ”مجھے خدا سے عشق ہے، اور خدا تعالیٰ کو مجھ سے شہید“

اس کے برعکس جنید، نوری، البرسبید، اور دوسرے اہل تصوف یہ کہتے تھے کہ خدا اور انسان کے درمیان محبت کا تعلق قائم ہو سکتا ہے۔ تشریحی نے محبت الہی کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا: ”محبت ایک ایسی حالت ہے جو انسان اپنے دل میں محسوس کرتا ہے، یہ اتنی مخفی اور مبہم ہوتی ہے کہ الفاظ اس کے متعلق نہیں ہو سکتے۔ یہ مخفی روحانی حالت ایک عابد کو خدا تعالیٰ کی عظمت کے پہچانے میں مدد دیتی ہے۔ اس کے اندر سب بڑھ کر یہ آرزو پیدا کرتی ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کی رضا حاصل کرے، اس میں وہ شوق اور وابستگی پیدا کرتی ہے کہ وہ ایک پل کے لیے بھی خدا کے ذکر و خیال سے غافل ہونا برداشت نہیں کر سکتا۔ وہ خدا کے بغیر کوئی چیز نہیں پاتا۔ اور اپنے معبود حقیقی کے مسل اور ہمہ ذکر

میں اسے ایک قلبی آرام و سکون ملنے لگتا ہے۔ تاہم انسان اور خالق کے درمیان اس رشتہ محبت کے اندر جہانی جذب و کشش اور وصل و حصول کی قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے اس لیے کہ وہ حقیقی معنوں میں بے پلایں وجود آخرا رفیع اور مقدس ہے کہ نہ اس تک پہنچا جاسکتا ہے، نہ اسے حاصل کیا جاسکتا، اور نہ اس کا احاطہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ قریب صحت بات یہ ہے کہ محبت الہی کی معرفت رکھنے والے شخص کی تعریف یوں کی جائے کہ وہ اپنے محبوب حقیقی کے عشق میں پوری طرح کھو یا ہوا اور مغلوب ہوتا ہے بجائے اس کے کہ اس کے اور خدا کے تعلق کے بارے میں کسی قسم کے وصل و حصول کا خواہاں رہا جائے۔ اور اس تعلق کے بارے میں اگر صرف اتنا ہی کہا جائے کہ عاشق اپنے محبوب کے وصال میں گم ہے تو یہ زیادہ مناسب ہو گا۔ بہ نسبت اس کے کہ عاشق و معشوق کے یکجا اور باہم و مگر متصل ہونے کی باتیں کی جائیں۔ لیکن خدا اور انسان کے درمیان یہ رشتہ محبت اس وقت تک ایک عام اور مسلم عقیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ”مجھے خدا سے عشق ہے اور خدا کو مجھ سے“ کے جملے نے خدا جانے کتنے ہی تقلید پسند دماغوں کے لیے فتنہ کا سامان بن گیا ہو گا۔

عینہ صرفیہ پر جو الزام دھرا گیا اس کی بنیاد یہی تھی۔ مترانج نے دوسرے الزامات کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ صوفیوں کے متعلق کہا جاتا کہ وہ دہم پرستانہ اور وحدت الوجودی نظریات کا پرچار کرتے ہیں۔ اسی بنا پر نوری ابو خرقہ رنجام، شہنام، اور سمون کے خلاف ایک مقدمہ بھی دائر کیا گیا۔ تہ راج کا بیان ہے کہ حضرت جنید کا ایک دوست جس کا نام سمون تھا ”عاشق“ کے لقب سے مشہور ہوا۔ وہ بہت حسین و جمیل تھا اور بڑے دل بھانے والے انداز میں بات کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ سمون کی ایک مریدی کو اپنے اس خوبصورت پیر سے عشق ہو گیا۔ جب اسے پتہ چلا کہ یہ عورت اس پر عاشق ہے تو اس نے اپنے حلقہ سے نکال باہر کیا۔ یہ عورت جنید کے پاس گئی اور اس سے دریافت کیا: ”تھرا اس شخص کے



بارے میں کیا خیال ہے جسے میں نے خدا تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا تھا۔ لیکن دیکھنے والوں کی نظر میں خدا تو غائب ہو گیا، صرف انسان ہی انسان، سامنے رہ گیا۔ "جنید اس عورت کی بات کا مطلب سمجھ گئے تھے۔ لیکن انہوں نے جواب نہ دیا۔ یہ عورت دراصل سمعون سے شادی کرنا چاہتی تھی، لیکن جب اس نے اسے بڑے غرور اور بے نیازی کے ساتھ اپنے حلقے سے باہر نکال دیا تو یہ اس کے حریف غلام اخیلیل کے پاس گئی اور جا کر کہنے لگی کہ وہ فلاں فلاں لوگوں کے حلقہ اثر میں شامل ہوتی تھی لیکن ان لوگوں نے اس کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا غلام اخیلیل نے یہ اور کچھ دوسری شکایتیں سنے کہ ان صوفیہ کے خلاف غیبیہ کی عدالت میں مقدمہ دائر کر دیا۔"

اس الزام میں اصل چیز معلوم ہوتا ہے "محبت" اور "شوق" کی اصطلاحات تھیں جن کی متعدد طریقوں پر تفسیر ہو سکتی ہے اور ایسا لگتا ہے کہ بغداد کے مدرسہ تصوف کے خلاف اس الزام تراشی نے ان کی تعلیمات کے خلاف علمی اعتراضات کو ان کے سلوک و طریقت کے بارے میں کیے جانے والے اعتراضات کے ساتھ گڈ ٹکڑ کر دیا۔

قاضی بغداد نے صوفیہ کا یہ مقدمہ غیبیہ کو بحیثیت اس کے سپریم بیج ہونے کے منسلک کر دیا۔ غیبیہ الموفق نے غالباً یہ دیکھ کر کہ ان کے خلاف کافی شہادت موجود نہیں تھی، صوفیوں کو بری کرنے کا فیصلہ صادر کیا۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے اپنے ملکی اور حکومتی مصالح کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ۔ جیسا کہ بعض صوفی مصنفین ظاہر کرتے ہیں۔ اسے مدرسہ تصوف کی تعلیمات کے ساتھ کوئی خصوصی ہمدردی ہو گئی تھی۔ اس حکمران کے متعلق ہیں جو کچھ معلوم ہے وہ اتنا ہی ہے کہ اس نے اپنے آپ کو ایک تحقیقت پسند سیاستدان اور ایک علمی آدمی ثابت کیا تھا۔

صوفی حضرات اگرچہ اس مقدمے میں بری کر دیئے گئے تھے اور کوئی جمانی گزند

انہیں نہیں پہنچا تھا، تاہم یہ مقدمہ بازی جس کے پیچھے رائے عامہ کے ایک حصے کی تباہی بھی موجود تھی، بغداد کے مدرسہ تصوف کے لیے ایک نہایت ہی ناخوش آئند چیز ثابت ہوئی۔ اس مدرسہ کے بہت سے شیوخ عام زندگی سے اور بھی زیادہ لگاؤ رکھتے ہوئے۔ اور زیادہ خاموش اور محتاط رہنے لگے۔

حضرت جنید کی روح پر ان واقعات نے ضرور اپنا اثر چھوڑا۔ اور ان کی آئندہ زندگی پر ایک سایہ کی سی کیفیت پیدا کر دی۔ ان کے لیے یہ ایک ایسا تجربہ تھا جس نے انہیں اور زیادہ عزلت نشین کر دیا۔

انہی حالات میں، اور اس عدالتی تحقیقات اور اس کی وسیع تر اجتماعی سمیت کے زیر اثر حضرت جنید نے اپنی تعلیمات کو قرآن اور سنت کے مطابق ڈھاننا شروع کیا۔ انہوں نے غالباً یہ محسوس کیا کہ عوام الناس کی بھلائی اسی میں ہے کہ صوفی متکثرین کی انفرادی آزاد خیالیوں اور بے مہار باتوں پر کچھ روک لگائی جائے۔ چنانچہ انہوں نے مذہبی جوش و خروش کے ان مٹوفاں خیز پہاڑی نالوں کو فائدہ مند اور نفع رساں دیریاؤں اور ندیوں کی صورت میں تبدیل کیا، جن کے اندر عقل و فہم رکھنے والوں اور سادہ دل لوگوں دونوں کی بھلائی تھی۔ تاکہ وہ منہ زور دھارے مسل عقائد و تعلیمات کو اپنی جگہ سے ہلا کر ان کی ترتیب الٹ پٹ نہ کر دیں۔

## بغدادی مدرسہ تصوف کے سجال

### حضرت جنید کے رفقاء

بغداد کے مدرسہ تصوف سے اس وقت کافی متاثر شخصیتیں وابستہ النوری تھیں، جو یا تو حضرت جنید کے احباب و رفقاء تھے، یا ان کے تلامذہ۔ ان کے احباب و رفقاء میں ہمارے سامنے سب سے پہلے ابو الحسن احمد ابن محمد النوری کا نام آتا ہے۔ نوری کا فائدان دراصل خراسانی تھا۔ لیکن وہ خود بغداد

میں پیدا ہوئے اور یہی تربیت پائی۔ جنید کی طرح یہ بھی حضرت سقلی کے شاگرد تھے۔ اور مسلک تصوف سے متعلق تمام معاملات میں یہ اور جنید باہم متفق تھے۔ دونوں میں بہت گہری دوستی تھی۔ اور جنید نوری کی بے حد قدر کیا کرتے تھے۔

ان کا نام نوری اس طرح پڑا کہ جب وہ کسی تاریک کمرے میں بات کرتے تو یوں لگتا گویا وہ پورا کمرہ ان کی روحانیت اور ان کے قول کی سچائی کے نور سے جگمگا اٹھتا۔ نوری اپنے وجدان ہی سے اپنے مریدوں کے باطنی احوال جانچ لیا کرتے تھے۔

چنانچہ حضرت جنید نے ان کے متعلق بتایا کہ ”ابو الحسین لوگوں کے دلوں کی بات جانتا ہے۔“ نوری ایسا نفس اور فحی ذات پر بہت زور دیتے تھے جس پر عمل کرنا ایک عام ذی علم آدمی کے لیے بہت دشوار تھا لیکن جو ایک صوفی کے مقام کے لیے ضروری اور لازمی چیز تھی۔ نوری میں حضرت جنید کی سی استیلا بالکل نہیں تھی۔ اسی لیے انھیں حکام کے ہاتھوں بھی سزا ملی اور لوگوں کی سختیاں بھی انھیں برداشت کرنی پڑیں۔ انھوں نے اپنی بریت کے فوراً بعد ۲۹۵ھ میں انتقال کیا۔

روایت ہے کہ حضرت جنید نے ان کے بعد ایک دفعہ کہا: ”نوری کی موت کے بعد کسی شخص نے بھی حقیقت الہیہ کے متعلق گفتگو نہیں کی۔“ جب جنید خود وفات پانے لگے تو وصیت کی کہ انھیں نوری کے پہلو میں دفن کیا جائے۔ لیکن ابن کی یہ وصیت پوری نہ کی گئی۔

حضرت جنید کے ایک اور دوست ابو سعید احمد ابن عینی ابو سعید الخزاز الحزاز تھے۔ جن کا اس وقت بغداد کے سربراہ و صوفیوں میں شمار ہوتا تھا۔ یہ بھی حضرت سقلی کے تلمیذ تھے۔ اور ان قدیم صوفیہ میں تھے۔ جنھوں نے تصنیف و تالیف کا کام کیا۔ کہتے ہیں کہ مسئلہ فقہ و فناء سب سے پہلے انھوں نے سمجھایا۔ وہ نفس کشی اور ریاضت پر سختی سے کار بند تھے حضرت جنید نے ایک دفعہ ایک مجلس میں یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اگر خدا ہم سے اسی عمل

کا تقاضا کرنا جو خرازا کی کرتے ہیں تو ہم اس عمل کی کوشش میں ہی تباہ ہو جاتے۔ حاضرین میں سے کسی نے پوچھا ”وہ کیا عمل ہے جس پر حضرت خرازا کار بند ہیں؟“ حضرت جنید نے جواب دیا: ”وہ اپنی کھڑی پر سا لہا سال بیٹھے کام کرتے ہیں۔ لیکن کیا مجال کہ کسی تانے اور بانے کے درمیان خدا کا نام لینا انھیں بھول جائے۔“ خرازا نے ۳۰۰ھ میں وفات پائی۔

ابو العباس احمد بن محمد بن سہیل ابن عطاء الادومی حضرت ابن عطاء الادومی جنید کے ایک اور منبش تھے۔ دونوں میں بے حد گہرا اور قلبی مایارہ تھا۔ اور ایک ہی روحانی سطح پر ایک دوسرے سے ملے تھے لیکن آخر کار ان کے درمیان کسی معاملے میں اختلاف رائے ہو گیا اور وہ علیحدہ ہو کر ایک دوسرے کے دم مقابل ٹھہرے۔ اختلاف و اصل فقر و غنا کے مسئلہ پر پیدا ہوا۔ ابن عطاء کی رائے میں وہ اہل ثروت فاق تھے جو خدا تعالیٰ کے انعامات پر اس کا شکر ادا کرتے تھے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ قیامت کے روز خدا تعالیٰ انھیں بلا کر ان سے کہے گا کہ وہ یہ حساب دیں کہ انھوں نے اپنی دولت کو کس طرح خرچ کیا تھا جب وہ یہ حساب دیں گے تو انہیں کسی درمیانی واسطے کے اسفات اقدس کا حکم بھی سنیں گے جو ایک ملامت کی شکل میں ہو گا۔ اور ملامت ہمیشہ ایک محبوب کی طرف سے عاشق کو کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس حضرت جنید کے خیال میں اہل فقر کا مرتبہ اونچا تھا۔ اور وہ ابن عطاء کی دلیل کا جواب یہ دیتے تھے کہ اگر وہ اہل ثروت کو حساب پیش کرے گے تو کہیں کا تو غرہ کو بھی بلا کر کہے گا کہ ان لوگوں کو معاف کر دیں۔ اور معافی کے لیے بلایا جانا سزا پیش کرنے کے لیے بلائے جانے سے کہیں بہتر ہے۔ بہر حال یہ سوال ان دوستوں کے درمیان جلوت و غلوت دونوں حالتوں میں مابہ النزاع بنا رہا۔ اور بالآخر ان کی جدائی کا باعث بنا۔ ابن عطاء نے ۳۰۹ھ میں وفات پائی۔ حضرت جنید کے ایک دوسرے قریبی دوست ابو محمد روم بن احمد



مرویم تھے۔ جو ایک بڑے فاضل اور قرآن کی تلاوت و تفسیر میں پختہ کا تھے۔ انھوں نے تصوف پر متعدد کتابیں لکھیں جن کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے لیکن وہ اصل کتابیں محفوظ نہیں رہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے سالوں میں حضرت جنید زویم سے علیحدہ ہو گئے تھے۔ اس لیے کہ آخری ایام میں زویم نے اُمراء کی طرف ماری اختیار کر لی تھی۔ خلیفہ کے بہت معتد ہو گئے تھے اور اس مسئلے میں بغداد کی عدالت کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔ لوگوں نے حضرت جنید کو ان دنوں یہ کہتے ہوئے سنا: ہم ایسے سادگیں راہِ طریقت ہیں جو اتفاقاً اور شانِ دنیا و دوسری معاملات دنیا میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور زویم ایسے شخص ہیں جو دنیا کے معاملات ہی میں مشغول رہتے ہیں۔ اور ساتھ ہی تعلق باللہ بھی قائم رکھتے ہیں۔ مرویم نے ۳۰۲ھ میں وفات پائی۔

ان صوفیہ کے علاوہ حضرت جنید کے چند دوسرے ممتاز احباب بھی تھے جن کی وجہ سے بغداد کے مدرسہ تصوف کی اتنی شہرت اور رونق تھی۔ ان کے حالات مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

ابو حمزہ محمد ابن ابراہیم البغدادی: یہ حضرت سقلی کے حلقہ ارشاد کے ایک فرد اور بغداد کے ایک سربراہ اور صوفی تھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ صوفیہ میں سے انہی نے سب سے پہلے عوام سے خطاب کیا۔ انھوں نے ۲۶۱ھ میں وفات پائی۔

ابو عبد اللہ عمر بن عثمان المکی: جو بغداد کے اشراف میں سے تھے۔ جب انھوں نے قاضی کا منصب قبول کیا۔ تو جنید ان سے بھی علیحدہ ہو گئے جنید سے پہلے ہی ہی حلقہ کے استاد تھے۔ انھوں نے ۲۹۴ھ میں انتقال کیا۔

ابو الحسن محمد ابن اسماعیل زمیر النساچ: یہ ایک اونچے پایہ کے شیخ اور حضرت سقلی کے شاگرد تھے۔ جنید نساچ کی بہت قدر کرتے۔ اور ان کے متعلق کہا کرتے تھے: ”یہ ہم میں سے بہترین ہیں“۔ شبلی اور خواص دونوں

نساچ ہی کے حلقہ کے زیر اثر تصوف کی طرف مائل ہوئے۔ نساچ نے ایک شبلی کو جنید کے پاس، ان کے احترام کے اظہار کی غرض سے بھیجا۔ نساچ نے کافی طویل عمر پائی۔ اور غالباً جنید کے بعد ہی بہت سال زندہ رہا۔ ابو احمد مصعب القلانسی: جو بطور ایک صوفی کے بغداد میں اتنا ہی بلند مرتبہ رکھتے تھے جتنا کہ خود جنید قلانسی کے حلقہ تلامذہ میں ابو سعید اعظمی بھی تھے۔ قلانسی نے ۲۷۰ھ میں انتقال کیا۔

ابو الحسن سمعون ابن حمزہ سقلی، قصاب، اور قلانسی کے ایک دوسرے رفیق تھے۔ سمعون نے چند ایک بہت ہی عمدہ نظمیں کہیں۔ وہ عشق کے متوجہ پر ایسے نرم اور دلآویز الفاظ میں گفتگو کرتے تھے کہ اپنے حلقہ میں ”عاشق“ کے نام سے مشہور تھے۔ وہ جنید کے قریبی دوست تھے، اور ان سے تھوڑا ہی عرصہ پہلے اسی سال ۲۹۸ھ میں وفات پائی۔

ابو العباس احمد ابن محمد ابن مروق: جو لوگوں کے رہنے والے تھے لیکن بغداد میں اقامت اختیار کر لی تھی۔ وہ عباسی اور سقلی کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اور ۲۹۸ھ میں وفات پائی۔

ابو جعفر الحداد البکیر: اس مدرسہ تصوف کی ایک دوسری مشہور و معروف شخصیت تھے۔

بغداد کے مدرسہ تصوف کی یہ وہ اہم اور سربراہ اور وہ شخصیت تھیں جنہوں نے حضرت جنید کا زمانہ پایا تھا۔ اور جو حضرت سقلی، عباسی، اور سابق نسل کے دوسرے شیوخ کے حلقہ ہائے ارشاد میں بیٹھا کرتے تھے۔

صوفیہ کی دوسری نسل حضرت جنید اور ان کے حضرت جنید کے تلامذہ ان معاصر اہل تصوف کے تلامذہ پر مشتمل تھی جن کا ذکر ابھی اوپر کرنا۔

ان تلامذہ میں ہم ابو محمد احمد بن محمد ابن حسین الجوری کا ذکر کرتے

الجزیریہ کی ہیں۔ وہ علم کے ہر شعبہ اور خصوصاً فقہ اسلامی میں فاضل کامل تھے۔ اور دنیاویات میں بھی کافی ورک رکھتے تھے۔ تصوف کے اندر ان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ اور وہ متعطی اور جنید دونوں کے شاگرد تھے۔

حضرت جنید جزیری کی بہت قدر و منزلت کرتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک دفعہ ان سے کہہ دیا کہ ”میرے دوسرے شاگردوں کو تم ہی اوب سکھایا اور ان کی تربیت کیا کرو گے۔“ پھر جب حضرت جنید کا وقت رحلت قریب آیا تو آپ کے گرد جو لوگ جمع تھے انھوں نے دریافت کیا: اے حضرت! آپ کے بعد آپ کا جانشین کون ہوگا؟ جواب دیا: ابو محمد الجزیریؒ۔ چنانچہ یہی ہوا کہ جنید کی وفات کے بعد جزیری نے ان کی جگہ سنبھالی، اور تلامذہ جنید کے حلقے کو تقسیم دینی شروعی کی۔ الجزیری کی وفات ۳۱۱ھ میں ایک افسوسناک حادثے کی وجہ سے ہوئی۔ وہ حج پر گئے ہوئے تھے کہ عکبر کی جنگ میں مکہ کی شاہراہ پر ایک جگہ ڈمچی جس میں آپ کھل کر مارے گئے۔

جنید کے ایک دوسرے قابل ذکر شاگرد ابو بکر دلف ابن محمد شبلی تھے۔ وہ ائمہ امین خلیفہ کے مہتمم امور خانگی تھے۔ لیکن بعد ازاں فساد کے مہلک پر ایک اجتماع کے دوران میں آپ نے تصوف اختیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ سرکاری ملازمت سے دستبردار ہو کر حضرت جنید کے حلقہ اطاعت میں داخل ہو گئے۔ بظاہر شبلی بہت گرم مزاج اور پرجوش تھے۔ اور جنید اگرچہ انھیں بہت پسند کرتے تھے، لیکن ان کی بات کہتے تھے: ”شبلی ہمیشہ سرشار ہی رہتا ہے۔ اگر وہ کچھ ہوش میں رہنے لگے تو ایک ایسا امام ثابت ہو سکتا ہے جس سے ایک غلق کو فیض پہنچے۔“ کہتے ہیں ایک دن جب شبلی بازار میں داخل ہوئے تو لوگوں نے کہا: ”دیکھو وہ دیوانہ جاتا ہے۔“ شبلی نے یہ سنا کہ جواب دیا: ”تم مجھے ہونیں دیوانہ ہوں، اور میں سمجھتا ہوں تم بہت ہوشیار ہو۔ خدا مجھے او دیوانہ کرے، اور تمہیں آدر ہوشیار بنائے۔“ ایک اور واقعہ بیان کرتے ہیں

جو شبلی کے خاص مزاج کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک دن بے انتہا مسرت و انبساط کے عالم میں وہ جنید کے پاس آئے۔ جنید اس وقت کچھ غمگین بیٹھے تھے۔ انھیں اس طرح دیکھ کر شبلی پوچھنے لگے کہ کیا بات ہوئی ہے۔ حضرت جنید نے فرمایا: ”جو تلاش کرتا ہے وہی پاتا ہے“ شبلی نے فی الفور جواب دیا: نہیں جو پاتا ہے وہی واصل تلاش میں رہتا ہے۔“ شبلی اشارات کے استعمال اور اپنے مختصر ملفوظات میں بہت اعتناء و اہتمام سے کام لیتے تھے۔ اس اہتمام کی بہت سی مثالیں شمس الثانی کے مجموعہ قدیم میں ملتی ہیں۔ شبلی اپنی متعذر غلاب و منع باتوں اور اپنی عجیب و غریب صوفیانہ عادتوں کے باعث نمایاں تھے۔ علاج کے قصہ میں شبلی کا جو کردار بیان کیا جاتا ہے وہ بہت اہم ہے معلوم ہوتا ہے انھوں نے عام لوگوں کے سامنے تو علاج کے طرز عمل کا رد کیا تھا لیکن دراصل وہ برابر اس کی عزت و تکریم کرتے رہے۔ اصول و عقائد کے اعتبار سے شبلی کا مسلک وہی تھا جو حضرت جنید کا تھا لیکن اسلوب گفتگو، اور طرز عمل میں دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق تھا۔

روایتی سلسلے میں وہ حضرت جنید اور ان کے شاگرد نصر ابانہ کے درمیان کی کڑی سمجھے جاتے ہیں۔ شبلی بغداد کے رہنے والے تھے اور وہیں پیدا ہوئے، اور وہیں پہلے بڑھے تھے۔ انھوں نے ۳۴۴ھ میں انتقال کیا۔ بغداد کے محلہ اعظمیہ میں ان کا مقبرہ آج بھی مرجع غلابی ہے۔

حضرت جنید کے تلامذہ میں سب سے نامور ابو معیث الحمید ابن حلاج منصور الحلاج تھے۔ ان کی پرورش تستر میں ہوئی۔ اور سہل الشری سے تلمذ کیا۔ لیکن بعد ازاں وہ بغداد چلے آئے۔ اور یہاں عمر الملکی کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ کہتے ہیں ایک دفعہ عیش میں آکر آپ نے عمر الملکی کے ساتھ اپنی رفاقت ختم کر دی اور جنید کے پاس چلے آئے۔ جنید نے دریافت کیا



”تاریخ بغداد“ کے مصنف الخطیب ایک اہم اقباس ہمارے سامنے لاتے ہیں جس سے علاج کے بغدادی مدرسہ تصوف کے ساتھ تعلق کا پتا چلتا ہے۔ علاج نے اپنے ایک دوست کو خط میں مندرجہ ذیل کلمات تحریر کیے: ”یہ خطبہ الرحمان الرحیم کی طرف سے غلام اور غلام کو...“ جب یہ تحریر علاج کے سامنے رکھی گئی تو انھوں نے جواب دیا ”ہاں یہ میرا ہی خطبہ ہے اور میں نے ہی یہ لکھا ہے۔“ سوال کیا گیا کہ ”اب تک تو آپ پیغمبرانہ قوت و اختیار کا دعویٰ کرتے رہے ہیں، اب آپ نے خدائی کا دعویٰ بھی شروع کر دیا؟“ علاج نے جواب میں کہا: ”میں اپنی خدائی کا ادعا تو نہیں کر رہا۔ یہ تو وہ چیز ہے جسے ہم صوفی ”عین الجمع“ ارادۂ خداوندی کے ساتھ اتصال کامل کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کا تلب ہے، اور میں آگے کا بت ہوں۔“ سوال کیا گیا: ”کیا آپ کے علاوہ دوسرے صوفیہ بھی ہیں جو ان اصولوں کے قائل ہوں؟“ علاج نے جواب دیا: ”ہاں! ابن عطاء، ابو محمد الجری، اور ابو بکر اشبلی، جریری اور شبلی اپنے خیالات پوشیدہ رکھتے ہیں لیکن ابن عطاء ایسا نہیں کرتے۔“ جب جریری اور شبلی سے اس بات کی تصدیق کیے کہ کیا گیتوان دونوں نے علاج کے قول کی تردید کی۔ البتہ ابن عطاء نے علاج کے عقیدہ کے ساتھ اتفاق کا اظہار کیا۔ اور نتیجہ کے طور پر انھیں بھی اس کی پاداش میں موت کی سزا دی گئی تھی۔

انگریزی مستشرقین نے علاج کے معاملے کا اختصاران الفاظ میں بیان کیا ہے: ”علاج اپنی سنجیدگی اور انتہا میں اتنے گہرے چلے گئے تھے کہ ان کے لیے اپنے ضمیر کے ساتھ مصالحت کرنا ممکن نہیں رہا تھا۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کے دین اور سیاست کے عمومی اقتدار کے خلاف ایک ایسا شخصی اقتدار لاکھڑا کیا جو ایک صوفی کو براہ راست خدا کی ذات سے حاصل ہوتا ہے، جس کے ساتھ وہ پیوست ہو جاتا ہے۔ اور وہ عقیدہ کی طرح نظریاتی صوفی نہیں رہے تھے۔ علاج پر تو قرامطہ کے ساتھ ساز باز کرنے کا شبہ بھی کیا گیا تھا۔ وہ اپنے

کس مقصد سے آئے ہو؟ تو کہنے لگے ”شیخ کی صحبت اختیار کرنے کی غرض سے“ منید نے جواب دیا ”تیں دیوانوں کو اپنی صحبت میں نہیں رکھتا۔ جن صحبت کا تقاضا ہے کہ انسان کچھ اپنے ہوش، تیز میں ہو۔ اگر یہ چیز موجود نہ ہو تو اس کا نتیجہ وہی طرز عمل ہوگا جو ہم نے سہل بن عبدالقدستر اور عمر کے ساتھ روارکھا“ حسین علاج نے جواب دیا ”اے شیخ! ہوش اور مدہوشی انسان ہی کی دو مصنفیں ہیں۔ اور جب تک انسان کی اپنی صفات بالکل نیست و نابود نہ ہو جائیں وہ اپنے مالک سے نہاں اور مستور ہی رہتا ہے۔“ منید بولے ”اے ابن منصور! ہوش اور مدہوشی کے بارے میں تم غلطی پر ہو۔ ہوش خدا کے معاملے میں انسان کی سادگی عقل پر دلالت کرتا ہے، اور مدہوشی علامت ہے فنا کے حد سے گزر جانے، اور عشق کے انتہا کو پہنچ جانے کی۔ اور یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں سے کسی میں بھی انسان محض اپنی کوشش کے بل پر پورا نہیں اتر سکتا۔ اے ابن منصور! مجھے تمھارے اقوال میں زیادہ تر حماقت اور دیوانگی ہی دکھائی دیتی ہے۔“

عمر الکی علاج کی بات کہتے تھے: ”اگر میں اسے کہیں پا لوں تو اپنے ہاتھوں سے اسے قتل کروں۔“ جب ان سے اس قدر برہی کا سبب دریافت کیا گیا تو بولے: ”میں ایک مرتبہ قرآن کریم کی ایک آیت پڑھ رہا تھا کہ علاج بول اٹھا: ”ایسا کلام تو میں بھی بول سکتا ہوں۔“ علاج کی تعلیمات بہت کچھ منید اور بغداد کے مدرسہ صوفیہ کی تعلیمات ہی کی مانند تھیں، لیکن وہ حضرت منید کا عقیدہ تو حیدر اس قدر حد سے برتری ہوئی حقیقت پسندی کے انداز میں پیش کرتے تھے کہ بہت سے مسلمان اس کی تاب نہیں لاسکتے تھے۔ وہ عقیدہ جو انھوں نے ”کتاب الطواسین“ میں بیان کیا ہے، اسے ایک جملہ میں یوں سمیٹا ہے کہ ”انا الحق“ (میں ہی وجود خداوندی ہوں)، اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جب علاج کو قید کر کے انھیں بالآخر کفر کہنے کی سزا دی گئی تو بہت سے شیوخ نے ان سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔

عقیدہ اور مسلک کی تبلیغ مسلمانوں اور کافروں سب کو کرتے تھے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ واضح کمالات دکھا کر لوگوں کو اسلام کی طرف کھینچتے تھے۔ ان اسباب کی بنا پر لوگ ان کو بڑا بھلا کہنے میں حق بجانب تھے۔ عیسائی متاخرین صوفیہ کا خیال ہے ان کا جرم یہ نہ تھا کہ انھوں نے الوہیت مقدسہ کے راز فاش کر دیے تھے۔ بلکہ صرف یہ تھا کہ اپنے باطن کی ندا کے تابع ہو کر انھوں نے ایک ایسی بات کا اعلان کر دیا، اور ایک ایسی حقیقت کو منوالنے کے درپے ہو گئے تھے جو دینی، سیاسی، اور اجتماعی انارکی کا سبب بن سکتی تھی۔ علاج کو موت کی منوا دی گئی اور ۳۰۹ھ میں انھیں سولی پر چڑھا دیا گیا۔ پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر مسینوں نے ملتان کے مندرجہ مخطوطات کا جو گہرا مطالعہ کیا ہے، نیز انھیں اس صوفی کی جو دستاویزات ہاتھ آئی ہیں، ان سے اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ ملتان کی حقیقی اور تاریخی اعتبار سے نہایت اجماع تعلیمات پر باقاعدہ تحقیق کی جائے۔

حضرت جنید کے دوسرے نام و تلامذہ میں جعفر الخلدی اور ابو سعید الانصاری تھے، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ ان کے علاوہ ابو علی احمد محمد الروافاری البغدادی جنھوں نے مصر میں ۳۲۲ھ میں وفات پائی، ابو بکر محمد ابن الکتانی البغدادی جو مکہ میں ۳۲۲ھ میں فوت ہوئے، ابوالحسن علی ابن محمد المزیں جنھوں ۳۲۸ھ میں انتقال کیا۔ ابو محمد عبد اللہ بن محمد المرقش متوفی ۳۲۸ھ، ابو یعقوب اسحاق ابن محمد النرجوری متوفی ۳۳۰ھ۔ یہ سب آپ کے ارشد تلامذہ میں تھے جو نہ صرف ان چند حضرات کے نام گنوائے ہیں۔ ورنہ ان کے علاوہ بغداد میں بھی آپ کے بہت سے اور تلامذہ تھے، اور ایک خاص تعداد ان کی بھی تھی جو بیرون بغداد سے آکر آپ کے حلقہ وعظ وارشاد میں شامل ہوئے تھے۔

بعد اس زمانہ میں اسلامی دنیا کا روحانی اور ثقافتی دارالخلافت تھا۔ شہر کے اس پس منظر میں بغداد کا مدرسہ تصوف پھیلا پھولا۔ اور اس لحاظ سے یہ اسلامی دنیا کا ایک نمائندہ ادارہ بن گیا۔ دور و راز تک اس کے اثرات پھیلے مغرب

میں واقع ممالک مثلاً شام، مصر، سعودی عرب، اور افریقہ تک، اور مشرق میں خراسان تک اس مدرسہ کی صدائے بازگشت سنائی دی۔ اس مدرسہ نے ان تمام قدیم اور معاصرہ صوفیائے افکار کو یکجا کر دیا تھا جو اس وقت دنیائے اسلام کے اندر پائے جاتے تھے۔

مکی لکھتے ہیں: جب ہمارے شیخ ابو سعید ابن الانصاری نے اپنی کتاب

”طیقات الناس“ لکھی تو انھوں نے اس پہلے شخص کا تذکرہ کیا جس نے یہ علم تصوف رائج کیا۔ اور اس کے بعد ان لوگوں کا ذکر کرتے گئے جو بعد میں آتے رہے، یہ لوگ بصرہ، شام اور خراسان سے تعلق رکھتے تھے۔ اور کہا کہ آخر میں جو طبقہ آیا وہ مدرسہ بغداد تھا۔ مکی یہ بھی کہتے ہیں کہ: ”آخری شخص جس نے تصوف کا درس دیا وہ جنید تھے۔ انھیں وسعت نظر، صدق مقال، اور انہار بدعا کی اعلیٰ صفات ودیعت ہوئی تھیں۔ اور ان کے بعد ہم اس سلسلے میں کسی دوسرے کا نام لیتے ہوئے پہچانتے ہیں۔“

بغداد کے اس مدرسہ صوفیہ کا حلقہ اس زمانہ کی عام روحانی زندگی کے دائرے کے وسط میں ہی واقع تھا۔ اور پھر احباب و تلامذہ پر مشتمل اس روحانی حلقہ کے وسط میں حضرت جنید کی شخصیت مندرجہ نظر آتی تھی۔

۱۔ کتاب اللعج، دسراج، ص ۱۲

۲۔ ”توت القلوب“، دکی، ج ۲، ص ۳۰۔ ”احیاء العلوم“، وغزالی، ج ۱، ص ۴۲

۳۔ جنید کا ایک خط ابو بکر الخسائی کے نام، کتاب اللعج، ص ۲۲۹

۴۔ کتاب اللعج، دسراج، ص ۹

۵۔ ”تذکرۃ الاولیاء“، زحاک، ج ۲، ص ۲۶

۶۔ ”تذکرۃ الاولیاء“، زحاک، ج ۲، ص ۱۲





## باب ۳

### شخصیت جنید

جن کا تذکارہ اور ہم نے جائزہ لیا ہے ان سے ہیں بآسانی معلوم ہو سکتا ہے کہ حضرت جنید لڑکپن میں بھی کافی سوجھ بوجھ اور قابلیت خدا داد رکھتے تھے۔ ان کی چمکدار صلاحیتیں کسی میں ہی ظاہر ہو گئی تھیں۔ اور جلد ہی ان کے ماموں حضرت سقفی نے، جو خود ایک بہت بڑے صوفی، ممتاز و غیاتی مفکر، اور مابہر تعلیم تھے، ان کی ان صلاحیتوں کو بھانپ لیا تھا۔ سقفی نے اپنے اس بھانجے کی غایت درجہ بھال کی۔ اس کی صلاحیتوں کو پروان چڑھایا۔ اور اسے صحیح راستے پر گامزن کیا۔ انھوں نے اس بات کا خاص طور پر خیال رکھا کہ دوسرے ہونہار تعلیم بخوں کی طرح یہ بھی اپنے متعلق تھیں و توصیف کے کلمات سن کر کسی بگاڑ میں مبتلا نہ ہو جائے۔

سقفی نے اپنے بھانجے کو عام لوگوں کے ساتھ میل جول رکھنے سے منع کر دیا تھا۔ وہ خود جنید کے ساتھ گفتگو کرتے۔ سقراط کے طرز پر اس سے سوالات کرتے اور اس طرح اس کے اٹھتے ہوئے ذہن کی تربیت کرتے۔ اپنے علاوہ وہ لڑکے کو ان شیوخ کی گفتگو سننے کی اجازت بھی دے دیتے جو سقفی کے مکان پر جمع ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت سقفی کے زیر اثر حضرت جنید نے اپنی عمر کے ابتدائی سالوں میں گھر پر ایک تنہا اور گم نام زندگی گزار لی۔ اور اس طرح اپنے لیے تصوف کا راستہ دھونڈ نکالا۔ جوانی کے ایام میں بھی ان کی خاموشی اور شرم و حیا قائم رہی!

جب وہ بارہ سال کے ہو کر سن طالب علمی کو پہنچے، تو انھوں نے ابو ثور کے یہاں زیادہ ترقی کی تعلیم حاصل کی۔ اور بہت جلد یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ نوجوان اپنے

اندراک ایک اعلیٰ فقیہ بننے کے امکانات رکھتا ہے۔ ابو ثور کے حلقے میں، ان کے دوستوں اور طالب علموں کے سامنے قانون کے جتنے بھی اچھے ہوئے اور پریچ مسائل پیش آتے، جنید ان کے جوابات بہت عمدگی سے دیتے۔

حضرت جنید کے اندر اصالت فکر، حاضر دماغی، اور بصیرت آمیز ذہانت ہمیشہ موجود رہی، اور زندگی بھر انھوں نے ایک واضح و نیر اسلوب بیان اپنا لے رکھا، جیسا کہ مثال کے طور پر ان کی اور ابن الکرمی کی حکایت میں نظر آتا ہے۔ زندگی کے متعلق اپنے رویے میں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ تو بھالیاتی عیش پسندی کی انتہا کو پہنچتے تھے، اور نہ صوفیانہ جفاکشی کی انتہا کو اور آنکھالیکہ یہ دونوں انتہائیں ان کے زمانے کے صوفیہ میں عموماً پائی جاتی تھیں۔

جنید اپنے تجارتی پیشہ کے لحاظ سے ریشم فروش تھے۔ روزی کے اسباب و مسائل کی کمی نہ تھی، جنہیں وہ اعتدال اور حسن تدبیر کے ساتھ برت کر گزارا کرتے تھے، اور زیادہ تر ان سے اپنے متعدد دوستوں کی خاطر مدارات کیا کرتے تھے۔ بغداد میں ان کا مکان ایک لحاظ سے مرکز تھا مقامی صوفیہ کے لیے بھی، اور باہر کے ان لوگوں کے لیے بھی جو اپنے سفر کے دوران میں اس شہر سے گزرتے تھے۔ یہ سب لوگ جنید کے مکان پر ہی جمع ہوتے اور وہیں مہمان ٹھہرتے۔ ان کا مال اس مہمان نوازی کے علاوہ بہت سے ان غریب صوفیہ کی اعانت پر بھی خرچ ہوتا تھا جو اپنا دنیوی بچپور کر راہ تصوف اختیار کر لیتے تھے۔

حضرت جنید اپنے احباب کی نظر میں ایک معزز و مست تھے۔ وفادار اور مردم شناس، اور جیسا کہ ان کی بہت سی حکایتوں اور راستوں سے ظاہر ہوتا ہے ان کی بہت سی دوستیاں ان کی زندگی بھر باقی رہیں۔ حضرت جنید کے اہل و عیال تھے یا نہیں؟ اس کی بابت کہیں بھی کوئی معلومات نہیں ملتیں۔ نہ ان کی اولاد کا ذکر کہیں دیکھنے میں آتا ہے۔ لیکن اتنی بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ اگر ان کا اپنا کنبہ تھا بھی بھی تو اسے ان کی زندگی میں مرکزی حیثیت کبھی حاصل نہیں تھی۔



ایک ایسے زمانے میں جبکہ صوفیہ میں سیر و سفر پر نکلنے کا عام دستور تھا حضرت جنید نے کوئی خاص سفر نہیں کیا تھا۔ اُن کا واحد سفر جس کا تذکرہ کتابوں میں ملتا ہے مکہ مکرمہ کا سفر حج تھا۔ ان کی باتوں سے پتا چلتا ہے کہ جنید بار بار حج پر جانے کے حق میں نہیں تھے۔ اس کے بخلاف ان کا احساس یہ تھا کہ حج کا سفر روحانی سطح پر ہونا چاہیے۔ اس بارے میں ان کا جو رویہ تھا وہ اس گفتگو سے آشکار ہوتا ہے۔

حضرت جنید کی خدمت میں ایک شخص آیا۔ آپ نے پوچھا: کہاں سے آنا ہوا؟ جواب ملا: ”حج پر گیا ہوا تھا۔ وہیں سے آتا ہوں۔“ اُس وقت سے لے کر جبکہ تم نے اپنے گھر کو خیر باد کہا، کیا تم نے تمام گناہوں کو بھی خیر باد کہا تھا یا نہیں؟ جنید نے پوچھا۔

”نہیں! ایسا تو نہیں ہوا“ اس شخص نے جواب دیا۔ ”پھر تم نے کیسا حج کیا! اچھا یہ بتاؤ کہ اس سفر کے اثنا میں تم نے جس منزل پر بھی ٹہراؤ کیا، کیا اس موقع پر تم نے خدا تعالیٰ کی طاعت بھی کوئی منزل طے کی؟“

”نہیں۔“ ”پھر تم نے راہ حج کا سفر منزل بمیزل تو نہ کیا۔ اچھا یہ بتاؤ کہ جب تم نے مقام متعین پر آرام باندھا، تو کیا تم نے اپنی ذات سے عام انسانی صفات کو باجمہ بھی اسی طرح اُتار دینا چاہا جس طرح تم نے اپنا دنیوی لباس اپنے جسم سے اُتار دیا تھا؟“

”نہیں۔“ ”پھر تم نے احرام کہاں باندھا! اچھا یہ بتاؤ کہ جب تم نے مقام عرفات میں قیام کیا تو کیا تم نے ایک لمحہ بھی خدا کے کامل دھیان میں گزارا؟“

”نہیں۔“ ”پھر تم نے عرفات کا قیام کہاں کیا! اور جب تم مردانہ گئے اور اپنی دلی مراد پائی تو کیا تم نے تمام سماوی خواہشات کو اپنے سے الگ کر دیا؟“

”نہیں۔“

”تو پھر تم مردانہ نہیں گئے۔ اور پھر جب تم نے لعلہ اللہ کا طواف کیا تو کیا اس نانا پاک میں بحال خداوندی کا مشاہدہ کیا؟“

”نہیں۔“

”تو پھر تم نے وحییت کیلئے کا طواف ہی نہیں کیا جب تم نے صفا اور مروکہ دیکھا تو کیا تم نے صفا دیکھ کر دینی، اور مروکہ دینی، کا مقام حاصل کیا؟“

”نہیں۔“

”تو اس کا یہ مطلب ہے کہ تم نے سہمی نہیں کی۔ جب تم منی میں آئے تو کیا تمہاری تمام منی و خواہشیں ختم ہو گئیں؟“

”نہیں۔“

”تو پھر تم منی کہاں گئے! اور جب تم تمام ذبح پر گئے اور قربانی ادا کی تو کیا تم نے خواہشات جسمانی کی تمام صورتوں کی قربانی کی؟“

”نہیں۔“

”پھر تم نے کوئی قربانی ہی نہیں کی۔ اور جب تم نے رملی الجمار لنگریاں پھینکنے کا عمل کیا تو تینے دنیوی خیالات تم سے جڑے ہوئے تھے، کیا ان سب کو اپنے سے الگ پھینک دیا؟“

”نہیں۔“

”پھر تم نے لنگریاں نہیں پھینکیں اور حج کے شعائر ادا نہیں کیے۔ واپس جاؤ اور اس طریقے پر حج کرو جس طریقے پر کہ میں نے تمہیں بتایا ہے۔ تاکہ تم تمام ابراہیم تک پہنچ سکو۔“

حضرت جنید قدرتی طور پر بغداد ہی میں رہنا زیادہ پسند کرتے تھے جہاں ہر سال زور و زما ملک سے نہ صرف اسلامی دنیا سے سیاح اور مسافر آکر رہتے تھے، اور جو صرف تجارت کا بلکہ روحانی تعلیم کا بھی ایک بہت بڑا مرکز تھا۔

حضرت جنید کی ایک وفادار خادمہ زیتونہ نام کی تھی، جس نے ان کی اور دو

دوسرے شیوخ نوروی اور ابو عمرہ کی خدمت کی نتیجہ ایک وفد انہیں ایک لڑائی بھی  
نہض میں دی گئی۔ لیکن اسے انہوں نے اپنے ایک ساتھی کے حوالے کر دیا۔ جنید  
بے حد شفقت پسند تھے اور کمانے پینے کے معاملے میں بہت سادہ! انہوں نے  
عیادت الہی اور زہد و ورع میں ایک باقاعدہ اور ہموار زندگی گذاری۔ وہ جہانی  
اعتبار سے چونکہ کافی مضبوط اور توانا دکھائی دیتے تھے اس لیے کہا جاتا ہے کہ  
بعض لوگوں کو ان کے موقیہ زہد و ریاضت کے بارے میں شبہ ہوتا تھا۔  
سیاسیات میں انہیں حضرت جنید کو بالکل پسند نہیں تھا۔ حکام کے شکوک و  
شہات سے بچنے کی خاطر وہ اپنی تعلیم کھلے بندوں نہیں دیتے تھے۔ اور انہوں  
نے قرامطہ اور دوسرے لوگوں سے کبھی اختلاط رکھا تھا جب موفیوں کے خلاف  
تحقیقاتی کارروائیاں ہونے لگیں تو انہوں نے اپنے آپ کو محض ایک فقیر ظاہر کیا  
اور پس منظر میں رہے۔ انہوں نے علاج سے بھی قطع تعلق کیا۔ اور انہیں اپنے بھٹے  
سے الگ کر دیا۔

مسئلہ عدالتی تحقیقاتوں اور نزاعوں کے نتیجے میں بغداد کی عام سوسائٹی میں جنید  
کی مقبولیت بہت کم ہو گئی۔ اور جنید نے اپنے آخری سال مایوسی، اور صبر و رضا کے عالم  
میں گزارے۔ یوں لگتا ہے کہ وہ عام مجلس زندگی سے زیادہ سے زیادہ کنارہ کش  
ہو گئے تھے۔

عوام الناس کو کیا تعلیم دینی چاہیے اور کیا نہیں دینی چاہیے۔ اس کی بابت  
حضرت جنید بہت محتاط اور سوچ بچار کرنے والے شخص تھے کہتے ہیں کہ جب ان کے  
شاگرد شبلی نے انہیں ایک نہایت ہی جرأت مندانہ خط تصوف کے رنگ میں لکھا  
تو جنید نے وہ ناخوش آئند مکتوب لکھنے والے کو واپس بھجوا دیا اور اس پر لکھ دیا:  
”اے ابوبکر! لوگوں کے معاملے میں احتیاط سے کام لیجیو! ہم اہل تصوف جب بھی

گفتگو کرتے ہیں تو اپنے الفاظ پر ایک ناسبری پردہ سا ڈال لیتے ہیں۔ اور پھر ان الفاظ  
کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ان کے متعلق آپس میں بحث کرتے ہیں۔ یسین تم ہو  
کہ تصوف پر گفتگو کرتے ہوئے تم نے سب پردے پاک کر کے دکھا دیئے ہیں۔

عہدہ قضا کے متعلق حضرت جنید بہت کچھ مشکوک تھے۔ وہ جو حدیث ہے  
کہ ”دوقاضی دوزخ میں اور ایک بہشت میں جاتے گا“ تو بہت سے دیندار لوگ  
اسے اس کے فضلی معنوں میں لیتے تھے۔ حضرت جنید کے دوستوں میں سے زونم اور ابی  
نے جو دونوں نقیب تھے، حکومت کا عہدہ قضا قبول کر لیا تھا۔ جنید نے اس معاملے میں  
ان پر کڑی نکتہ چینی کی اور اس بنا پر ان سے علیحدہ ہو گئے۔

ایک اور حکایت بیان کرتے ہیں جس سے حضرت جنید کا محتاط اور مصلحت شراخ  
رویہ عیاں ہوتا ہے جنید لوگوں کے ظرف اور ان کے مزاج کو اچھی طرح جانتے تھے۔  
اس لیے انہیں اس مقدار سے زیادہ بنانے سے گریز کرتے تھے جتنا کہ وہ آسانی سے  
افذ کر سکیں۔ نوروی روایت کرتے ہیں: ہمیں جنید کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ اپنی  
مسندار شاو پر بیٹھے ہیں، میں نے کہا: ”اے ابوالقاسم! تم نے ان لوگوں سے حقیقت  
کو چھپا رکھا ہے۔ اور انہوں نے تمہیں عزت کا مقام بخشا ہے۔ میں نے ان پر راز  
حقیقت عیاں کر دیا، تو اس کا صلہ یہ پایا کہ انہوں نے ہمیشہ مجھ پر پیچہ برباسے ہیں۔  
جنید اپنے دوستوں کو جو غلطو لکھتے تھے ان میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ انہیں برابر  
تنبیہ کرتے تھے کہ اپنی تحریروں میں محتاط رہنے کی کوشش کریں۔ اور لوگوں کے ساتھ  
جب بھی گفتگو کریں پورے ضبط و احتیاط کے ساتھ کریں۔

جنید روایت پسند تھے، اور وہ عمل الائمات میں ان کا ایک سونہ کھجا  
ہوا رویہ تھا۔ ان کی یہ رائے تھی کہ تصوف کی تعلیمات اسلامی روایات ہی کی بنیاد پر  
پر قائم ہیں۔ اور اسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے وہ مسلسل کام کرتے رہے۔ اس عہدہ  
کے ساتھ وہ تصوف کو۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں۔ ایک راسخ و مروج نظام کی  
سطح تک لے گئے، اور اسے اسلام کے راسخ العقیدہ فائدہ دین کے لیے بھی قابل  
قبول بنا دیا۔ وہ چونکہ ایک ایسے معلم تھے جنہیں انسانی افراد اور سوسائٹی کی فطرت



وہ انضباط اور اسلامی عقیدے کی وہ معنائی اور ساوگی بھی پائی جاتی ہے جو ایک کئی مدرسہ و تربیت گاہ کے کسی مفکر کی خصوصیت سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ اس طرح دوسری بہت سی ممتاز شخصیتوں کی طرح انھوں نے بھی اپنی ذات کے اندر دو مختلف فصول کی خوبیاں جمع کر لی تھیں۔

جنید کے متعلق یہ جو معلومات ہمیں حاصل ہوئی ہیں، اُن سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ ایک صلیح کل شخصیت کے مالک تھے۔ وہ صحیح معنوں میں ایک معلم تھے۔ اور ایک پیچھے اور خلسہ دوست! ہمیں ایسا لگتا ہے کہ وہ ایک ایسے جنید شخص تھے جن کے اندر کوئی بناوٹ نہیں تھی۔ وہ بلاشبہ طبیعت رکھتے تھے اور ان کے باطنی کیفیات کی شعاعیں ان کی زہمت سے نکل کر ارد گرد بیٹھنے والے رفیقوں اور شاگردوں تک پہنچتی رہتی تھیں۔

سے گہری واقفیت حاصل تھی۔ اس لیے وہ مروجہ و مقبول اسلامی روایات سے قطع تعلق کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ انھوں نے ہمیشہ ایک مکمل اور ہمہ گیر پرتشہ زندگی بسر کی۔ کہتے ہیں کہ وہ روزانہ بہت سی رکعتیں نماز پڑھتے تھے۔ قرآن کی تلاوت کرتے اور روزہ رکھتے تھے۔ عبادت گزاری اور سخت کوشش کی یہ نداد پرتشہ زندگی انھوں نے اپنی کبرسنی میں بھی جاری رکھی جبکہ وہ بہت کمزور ہو گئے تھے۔ بلکہ زندگی کے آخری سانس تک اسے جاری رکھا۔

حضرت جنید ایک بالکمال عالم و فاضل تھے۔ مبدع فیاض سے انھیں ایک دقیقہ رس عقل و دلیعت ہوئی تھی جس کا محیط بہت وسیع تھا۔ وہ اپنے زمانے کے علم کی مختلف شاخوں سے بخوبی آشنا تھے۔ فقہ، الہیات، اخلاقیات پران کی تعلیمات مسند سمجھی جاتی تھیں۔ لیکن اس علم و فضل کے باوجود وہ عزالت پسند اور خاموش بلع تھے۔ اور صوفیانہ خود آکاہی کی کیفیت میں اپنے آپ میں مست رہتے تھے!

کہا جاتا ہے کہ جب کوئی حضرت جنید سے نفس کی کسی صوفیانہ حالت کے متعلق سوال کرتا تو وہ اٹھ کر اندر گھر میں چلے جاتے۔ اور متوجہ الی اللہ ہو کر غروب غور فکر کرتے پھر باہر نکل آتے۔ اور سوال کرنے والے کو وہ چیز بتاتے جس کا انھوں نے خود تجربہ کیا ہوتا۔

جنید کے ایک شاگرد غلڈی سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جنید کے سوا ہمیں کسی دوسرے ایسے شیخ کا علم نہیں جس کی ذات میں علم اور تجربہ دونوں جمع ہو گئے ہوں۔ بہت سے شیوخ کے اندر علم ہے لیکن تجربہ نہیں ہے۔ کچھ دوسرے ایسے ہیں جن کے یہاں تجربہ ہی تجربہ ہے، علم کی بہت کمی ہے۔ جنید کے یہاں تجربہ بھی بھر پور ہے اور علم بھی بہت وسیع اور گہرا ہے۔ ان کے علم پر اگر غور کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ ان کے تجربہ سے بھی فائق ہے۔

جنید کے اندر وہ گہرا احساس اور عمیق وجدان پایا جاتا ہے جو بہت سے ایرانی تہذیب کی خصوصیت ہے۔ وہ اگرچہ ایرانی النسل تھے لیکن اس کے ساتھ ان کے اندر افکار کا

۱۔ "کشف المحجوب" دہجیری ص ۲۲۸

۲۔ "تاریخ بغداد" (دکنی راج ۵ ص ۱۳۴) رسالہ "قشیری" ص ۱۴۱

ص ۲۸۰

۳۔ "روضۃ النظیر" ص ۱۰۰ منقولہ از کتاب

ص ۱۲

۴۔ "کتاب التلحیح" (ترجمہ) ص ۲۳۳، ۲۳۴

۵۔ "کشف المحجوب" دہجیری ص ۱۳۱

۶۔ "کتاب التلحیح" (ترجمہ) ص ۲۱۰، "کشف المحجوب" دہجیری ص ۲۰۲

۷۔ "تاریخ بغداد" (دکنی راج ۵ ص ۱۳۴)

ربانی تعلیم دینا زیادہ پسند کرتے تھے۔ جو یا تو باقاعدہ لیکچروں کی شکل میں ہوتی تھی، یا اپنے ارد گرد بیٹھے ہوئے لوگوں کے ساتھ عام مکالمہ کی صورت میں؛ ان کی یہ غیر تحریر شدہ تعلیمات کافی تعداد میں ہم تک پہنچی ہیں، اور وہ بہت سی قدیم صوفیانہ کتابوں میں محفوظ ہیں۔ آپ صوفیانہ تعلیم کا کوئی بھی سوال اٹھائیے، آپ کو اس مسئلے میں حضرت جنید کی رائے اس صوفیانہ لٹریچر میں جو آج ہیں دستیاب ہے تفصیل کے ساتھ نقل کی ہوئی ملے گی۔ جنید کے ملفوظات کی اس پیرولگری کی وجہ آسانی سمجھ میں آسکتی ہے اگر ہم ان کا وہ پرتا شیر، آسان فہم، اور اچھوتا انداز بیان مان لیں جس سے وہ اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتے، اور ان کے سوالات کے جواب عنایت فرماتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنید کو یہ بات سخت ناپسند تھی کہ ان کی تحریریں عوام کے ایک وسیع طبقے میں نہیں خطیب بیان کرتے ہیں کہ جب جنید کی وفات کا وقت قریب آیا تو انھوں نے یہ خواہش کی کہ ان کی تمام کتابیں بھی ان کے ساتھ ہی زمین کر دی جائیں۔

حضرت جنید کے صوفیانہ کلام کا رنگ و روپ ان کے مندرجہ ذیل اقوال میں خصوصیت سے نمایاں ہے۔ کہتے ہیں:

”ایک دفعہ جبکہ میں اپنا روزمرہ کا دروگر رہا تھا مجھے نیند آگئی۔ سوئے اور جاگنے کی درمیانی حالت میں میں نے دیکھا کہ ایک فرشتہ آسمان سے اُترا۔ اس نے اپنی رُوح میرے سینے کے اندر داخل کی۔ اور مجھ سے کہنے لگا: ابراہیم اٹھ، اور لوگوں سے خطاب کر، تمہارے اندر اب رُوح موجود ہے۔ میں یہ سن کر رُوح قطار رُونے لگ گیا۔ ایک شخص نے جنید سے صوفیہ کے کلام کی بابت سوال کیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا: صوفیہ تو کلام ہی نہیں کرتے۔ ابن خلیفہ سے بعد میں کسی نے یہی سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا: جو ابراہیم صوفیہ یعنی جنید نے کہا وہی درست ہے۔ صوفی کو کسی چیز سے غرض نہیں ہوتی سوائے اُن دیکھی دنیا کے... جب اس کی زبان کھول دی جاتی ہے اور خدا اسے بولنے کی اجازت دیتا ہے

## باب ۵

## تصانیف

حضرت جنید اپنے استاد عارف الحاسی کی طرح ایک بیابانی اسلوب بیان مصنف نہیں تھے۔ بلکہ انھوں نے جو کچھ لکھا وہ مقابلہ بہت قلیل ہے، اور اس میں سے بھی بہت مختصر حصہ ہمارے ہاتھوں تک پہنچا ہے۔ ابن الندیم نے اپنی کتاب ”فہرست“ میں مندرجہ ذیل کتابیں جنید کی تصانیف بتائی ہیں:

کتاب امثال القرآن  
کتاب ”رسائل“

سراج نے اپنی ”کتاب القلم“ میں جنید کی ایک تصنیف ”شرح شطیحات ابن زید ابسطامی“ میں سے ایک ٹکڑے کا ذکر کیا ہے۔ اور ان کی ایک اور کتاب ”المناجاة“ کا بھی حوالہ دیا ہے۔

حضرت جویری نے اپنی کتاب ”کشف المحجوب“ میں حضرت جنید کی ایک اور کتاب ”تبیح الارواح“ کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن درحقیقت جنید کی اصل تصانیف میں سے جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے وہ صرف ان کے ”رسائل“ کی کتاب ہی ہے جو استنبول میں صحت علی محفوظہ نمبر ۱۲۷ ہے۔ ان کا ایک رسالہ ”دواء التفریط“ کے نام سے مشہور ہے اور ”علیۃ الاولیاء“ میں ان کے کچھ دوسرے رسائل بھی مذکور ہیں۔ اس علت تصنیف کی وجہ یہ بتائی جاسکتی ہے کہ جنید اپنے تلامذہ کو درس دیتے ہوئے کاغذ و قلم کو بہت ہی شاذ و نادر وسیلہ بناتے تھے۔ اس کی بجائے وہ انھیں



تھوڑا علم ہو سکا۔

ایسا لگتا ہے کہ خود امام غزالی نے بھی حضرت جنید کی تعلیمات ان کے نقل کر ڈے اقوال ہی میں پڑھی تھیں۔ اپنی خود نوشت سوانح میں وہ انی اقوال کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ وہ "منتشر اقوال" ہیں جو جنید، شبلی، اور بایزید بطلانی سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ حضرت جنید کی تحریریں عام لوگوں، بالکلہ افاضل صوفیہ کے ہاتھوں تک بھی نہیں پہنچی تھیں۔ اگر عام لوگوں میں وہ تحریریں پھیلانی بھی جاتی تو ان کے سمجھنے اور پرکھنے میں بہت سی غلطیاں واقع ہوتیں مگر ان

نے اپنی "کتاب الطبع" میں اس معاملے کی وضاحت کی ہے، اور متعدد مثالیں ایسے واقعات کی دی ہیں کہ لوگوں نے صوفیہ کے ایسے اقوال سن کر کہ جن کے کہنے کی ان میں اہلیت نہیں تھی، ان حضرات پر الحاد، کفر، اور بد اعتقاد کی کے الزام لگائے۔

حضرت جنید کی گفتگو اور تحریریں ایک الہامی موقع کا فرما ہوتی تھیں ان کے اقوال کا انداز کچھ ایسا ہوتا تھا کہ ان کے اندر ایک غیر شعوری بصیرت کی جھلک دکھائی دیتی تھی۔ آج ان کی تحریروں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفی لٹریچر کے خرم کے اندر بھی وہ اپنی ایک الگ خصوصیت رکھتی ہیں۔ ہم ذیل میں ان کے اسلوب کی چند خصوصیات گنوائے ہیں:-

(۱) حضرت جنید جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کے متعلق ان کے خیالات بہت واضح، اور ان کے ذہن میں پوری طرح مرکوز ہوتے ہیں۔ وہ ان باتوں کو اپنے افکار کی اگلی صف میں رکھتے ہیں۔ اور وہ شروع سے آخر تک ان کے سامنے ہی رہتی ہیں اس طرح وہ اپنے موضوع کا سرشتہ کبھی گم نہیں کرتے جب وہ ایک نکتہ سامنے لاتے ہیں تو وہ دراصل ایک تجربہ ہوتا ہے جسے وہ بیان کرتے ہیں۔ اور وہ خود اس حالت میں سے گزر چکے ہوتے ہیں۔ وہ اس معاملے کی بابت "بطور ایک نظریہ" کے گفتگو نہیں کرتے۔ بلکہ ایک ایسے تجربہ کے طور پر اسے بیان کرتے ہیں جو خود ان کے ساتھ

تو وہ کلام کرتا ہے ورنہ خاموش ہی رہتا ہے۔ فصاحت و بلاغت تو ان لوگوں کا عکس ہے جو اس موضوع پر اصل کتابوں کی تعلیم حاصل کرتے ہیں اور انھیں زبانی یاد کرتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ جنید سے جب بھی یہ گزارش کی جاتی کہ جوابات آپ نے ابھی کہی ہیں اسے پھر دہرا دیں تو وہ جواب دیتے کہ ایسا کرنا ان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ وہ کہتے "خدا نے وہ الفاظ میرے منہ میں ڈال دیئے، اور میری زبان کو گویائی عطا کر دی۔ وہ الفاظ نہ کتابوں سے مجھے حاصل ہوئے نہ کسی تعلیم سے۔ بلکہ محض عنایت خداوندی سے۔"

ایک دوسرے موقع پر ان سے گزارش کی گئی کہ جو گفتگو انھوں نے کی تھی اس کا اعادہ فرمادیں، تو انھوں نے جواب دیا: "اگر یہ الفاظ میری اپنی زبان سے نکلے ہوتے تو میں انھیں یہ قلمبند ہی کرا دیتا۔"

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید کی گفتگو، جیسا کہ ایک صوفی سے اس کی توقع کی جاسکتی ہے، افتاء و الہام کے تابع ہوتی تھی۔ وہ اپنے صوفیانہ نظریات کا انہواریک ذی علم شخص کی طرح نہیں کرتے تھے، اور نہ ایک عالم و فاضل کی طرح کسی موضوع کی تفصیلات میں جاتے تھے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ گفتگو کرتے ہوئے وہ اپنے دل کا دریچہ وا کر دیتے اور ان کی روح کی باطنی گہرائیوں میں جو کچھ ہوتا وہ سامنے لا کر رکھ دیتے۔

لیکن ان کی یہ "غیر تحریر شدہ" تعلیمات جو ان کے سننے والوں نے محفوظ رکھیں، اور جو آج تصوف کے قدیم لٹریچر میں پائی جاتی ہیں، ان کی سب سے گہری، اصلی، اور بنیادی تعلیمات نہیں ہیں۔ اپنے اصل اور بنیادی افکار حضرت جنید نے اپنی ان تحریروں میں آشکار کیے جن کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ وہ عام لوگوں کے ہاتھوں میں نہیں پہنچیں گی۔ اسی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جہاں ان کے احوال کا حوالہ ملے گا وہاں ہے، ان کی تحریروں کی بابت ان کے بعد آنے والی نسلوں کو بہت

پیش آچکا ہے۔ گفتگو کرتے ہوئے وہ اس تجربہ کے احساس سے مالا مال ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ جب ان سے کوئی چیز دریافت کی جاتی تو وہ اس کا جواب فی الفور نہ دیتے۔ بلکہ وہ غلط میں جا کر اس خاص "حالت" کا خود تجربہ کرتے۔ اور پھر باہر نکلتے اور سوال کا جواب دیتے۔

مسلمان اہل علم کے دستور کے مطابق جنید بھی اپنی تحریر کی ابتدا ایک مقدمہ سے کرتے جس میں خدا کی تعریف، اور اس کے رسول پر درود دیتا۔ اور ابتدائی تعارف کے اندر ہی جنید اپنے تمام خیالات و افکار کو ایک ہی دفعہ اختصار کے ساتھ بیان کر دیتے۔ اور بعد میں ان کو آہستہ آہستہ کھولتے اور ان کی تشریح کرتے جاتے۔ انتہا پر پہنچ کر وہ اس ساری گفتگو کا تعلق ایک لطیف و دقیق لیکن واضح طریقہ پر اپنے مخصوص عقیدہ کو حید کے ساتھ جوڑ دیتے۔ یہ ان کا عام طریقہ تھا!

(ب) اس اعتبار سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنید کا طرز تحریر منظم تھا۔

ان کی تصانیف کے اندر ہمیں اسلامی شریعہ میں پہلی بار اتنے اعلیٰ صوفیانہ حلقے کی ایسی تحریریں نظر آتی ہیں، جن کے اندر ایک نظم و ضبط ہے، طریق ادب کی پختگی اور مہارت ہے۔ اس معاملے میں جنید کا کوئی پیشو یا ماہر نہیں ہے۔ ان کے بعد بھی ہمیں مشکل اس معاملے میں کوئی آدمی ان کے پاسے کا نظر آتا ہے جو ایک الہامی کیفیت کے تحت، لیکن پورے نظم و انضباط کے ساتھ تصوف کے بہت اونچے مسائل پر لکھ سکے۔ ان کی تحریروں میں ہم منطق و استدلال کا استعمال بھی بخوبی پا سکتے ہیں۔ ان کی تحریروں کا انداز رسائل کا سا ہے جن میں وہ اپنے احباب کو خطوط کی شکل میں خطاب کرتے ہیں۔

جنید اپنے استدلال کی روش میں بعض اوقات ایک ایسے مقام پر آ نکلتے ہیں جہاں وہ سمجھتے ہیں کہ عقل انسانی کے لیے مدعا کے کلام کا ادراک کرنا، اور اسے سمجھ کر آگے بڑھنا اب ناممکن ہو گیا ہے۔ کیونکہ بات اب ایسی چل نکلی

ہے جہاں منطق و استدلال ساتھ نہیں دے سکتے۔ ایسے مواقع کی چند مثالیں ہم نیچے درج کرتے ہیں:-

اپنے ایک مکتوب میں جنید کہتے ہیں:-

"اور وہ (یعنی انسان) اس حالت قرب کی برواشت کرے بھی تو کیسے، اور جو واردات اس حالت میں ہوتی ہے اُس کی عقل انکا احاطہ کرے بھی تو کیونکر! جب تک ذات خداوندی ہی اس کی نگہبان نہ ہو اور اس کے باطنی اسرار کی حفاظت نہ کرے۔ ذرا سوچو تو تم اس وقت کہاں اور کس حال میں ہوتے ہو، جبکہ وہ تمہیں کلیتہً اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے اور جو کچھ بھی تمہاری ذات سے چاہتا ہے اپنے سامنے حاضر کرنا ہے۔ پھر وہ تمہیں یہ استطاعت بھی بخشا ہے کہ جو کچھ وہ کہے تم سنو اور یہ بھی کہ جو کچھ سنو اس کا جواب بھی دو۔ اس وقت تمہاری یہ حالت ہوتی ہے کہ تم بیک وقت مخاطب بھی ہوتے ہو اور منکلم بھی! تم سے اپنی کیفیات کے بارے میں پوچھا بھی جاتا ہے، اور تم خود بھی پوچھنے والے ہو۔ — حقائق کے درمیانے نایاب، اور پیہم اور مسلسل شواہد میں اپنے نروانہ و فوائد کے اس صاحبِ مجدہستی کی جانب سے ہر طرف تم پر کچھرنے لگتے ہیں۔

پس اگر اس کی نعمت تمہارے شامل حال نہ ہو، اور وہ تمہارے دل کو سکون و طمانیت کے ساتھ نہ تمام رکھے، تو دل اس واردات سے حیران و مبہوت، اور عقلمیں اس مقام کی حاضری سے تہیں نہیں کر رہے جاتیں۔"

ایک اور مکتوب میں جنید تحریر کرتے ہیں:

"اور یہ ایسا مقام ہے جہاں بڑے بڑے دانشوروں کی سٹی گم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مقام آخری منزل اور چوٹی ہے اس چیز کی جو



طرف محض اشارہ کر دیتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں صوفیہ کے درمیان خط و کتابت کا یہی انداز ہوتا تھا۔ اور وہ اپنے حلقہ کے اندر بھی اتنا ہی مشکل اور اشاراتی طرز بیان یا بھی تبادلہ خیال کے لیے استعمال کرتے تھے۔ ہم یہاں جنید کا وہ جواب نقل کرتے ہیں جو انھوں نے اپنے دوست کے اسی طرح کے ایک صوفیانہ خط کا دیا تھا:

”اور یہ اشارات جو میں نے اس موضوع پر کیے ہیں ان کی شرح و بسط بہت طویل ہے۔ اور اگر ان کی کتبہ بیان کی جلتے تو یہ مکتوب اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اے بھائی! بعد اتم سے راخی ہو، تمہارا مکتوب پہنچا جس کا غلا ہر جی اور باطن بھی، اور جس کا اول بھی اور آخر بھی میرے لیے باعث مسرت ہے۔ اور اس کے اندر تم نے جو غیر معمولی علم، نیا، حکمت، اور واضح و سیر اشارات کی باتیں بیان کی ہیں، ان کو پڑھ کر مجھے بہت انبساط حاصل ہوا۔ اس خط کے اندر تم نے جو باتیں تصریحاً کہی ہیں وہ بھی، اور جو اشارے و کنایے کی زبان میں کہی ہیں وہ بھی میں نے سمجھ لی ہیں۔ اور چونکہ میں تمہاری ان باتوں سے آشنا ہوں، اور تمہارا مقصود و مدعا پہلے سے جانتا ہوں، یہ سب کچھ جو تم نے لکھا ہے میرے لیے واضح و بین ہے۔ تم نے کبھی غور کیا کہ انسان کی اس فکر کا ٹھکانا کہاں ہے؟ اور اس کا مصدر و منبع، اور اس کی غائی دائرہ کیا ہے؟ اور اس کا اول و آخر کیسے متعین ہوا؟ اور اس فکر و خیال کے بارے میں جس کسی پر بھی فیصلہ صادر ہوا ہے تو وہ کیونکر صادر ہوا ہے؟“

خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ اس زمانہ کے اکابر صوفیہ محض گوشہ نشین افراد نہیں تھے جس طرح کہ صوفیہ عام طور پر ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ اصحاب کا ایک گروہ تھے۔ جن میں سے ہر ایک، دوسرے کے دینی و روحانی تجربوں میں شریک ہوتا تھا۔

اور بیان ہوتی ہے:

(ج) حضرت جنید کا اسلوب اشارات سے پُر ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ان کا خیال عام الفاظ میں ظاہر نہیں کیا جاسکتا اور نہ عام الفاظ میں سننے والوں تک پہنچایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ جنید اپنے ایک خط میں کہتے ہیں:

”یہ اشارے ہیں ان چند امور کی طرف جن کی حقیقت اس سے زیادہ شرح بیان نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کے اشاروں کا فہم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان خود اس حالت اور کیفیت سے نگرا ہو جس کی صفت اور بیان ہوتی ہے۔ میں نے دراصل اس بیان میں بہت سی چیزوں کو مخفی رکھا ہے۔ اور ان کے بارے میں زیادہ وضاحت نہیں کی۔ پس تم ان اشارات کا مدعا اسی ماخذ سے حاصل کرو جس کے سوا کوئی دوسرا ماخذ ان کے حاصل کرنے کا نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کا اور اک اپنے آپ ہی کے اور اک کے ذریعے کر دیتا۔“

ایک دوسری وجہ حضرت جنید کے ان اشارات کے استعمال کرنے، اور ایک پلٹے ہوئے انداز میں بات کہنے کی یہ ہے کہ جو معانی وہ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ اگر دلائل الفاظ میں کھلے طریقہ پر بیان کیے جائیں تو اس میں عام لوگوں کے لیے بہت سے خطرات ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ پڑھنے والا ان معانی کو پوری طرح سمجھنے اور ان پر حاوی ہونے کا اہل نہ ہو، اور اس طرح وہ گمراہ ہو کے رہ جائے۔

چنانچہ حضرت جنید ایک دوسرے خط میں کہتے ہیں:

”انسان ان عوام سے جو بات بھی کرے، ان کا غیر خواہ اور محتاط ہو کر کرے، اور ان کے ساتھ صرف اسی معاملے میں گفتگو کرے جو ان

کے دائرہ فہم کے اندر ہو۔“

(د) مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر حضرت جنید کا اسلوب اکثر تپا مسرار ہوتا ہے اور جیسا کہ ان کے رسائل سے معلوم ہو گا وہ جو بات کہنا چاہتے ہیں اس کی

وہ اس طرح کہ اپنے خیالات کا ایک حصہ وہ کسی اہل علم کے منہ میں ڈال دیتے ہیں اور دوسرا حصہ کسی حکیم و دانشور کی زبان سے بیان کرتے ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان ایک مکالمہ کی صورت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس طریقے کا نمونہ ہمیں ان کے رسالہ "فتاویٰ" نیز یحییٰ ابن معاذ کے نام ان کے ایک مکتوب میں نظر آتا ہے۔

(ذ) اور آخر میں یہ کہ اگرچہ ہم حضرت جنید کی تصانیف کو ادبِ عالیہ کی صفت میں شمار نہیں کر سکتے۔ لیکن ان کا اسلوب بیان یقیناً بہت با اثر، بکھرا، پیر معنی اور حرارت آمیز ہے۔ اس میں جذبہ و احساس کا اثر ہے۔ علم کی روشنی ہے اور شان و شوکت ہے۔ اس کے سوتے دل ہی سے پھوٹتے ہیں، اور لوگوں میں ہی اپنی جگہ بناتے ہیں۔ اور یہ ایسی چیز ہے جسے ہم جنید کی بلاغتِ اسلوب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

## تصانیف

حضرت جنید کی جو تحریریں موجود ہیں ان میں اول تصانیف جو موجود ہیں "رسالہ جنید" ہے جو صحت علی مخطوطہ نمبر ۳۴۳ ہے اس کتاب میں ان کی مندرجہ ذیل تحریریں شامل ہیں:

- ۱۔ رسالة الى بعض اخوانه (مکتوب - ایک بھائی کے نام)
- ۲۔ رسالة الى يحيى ابن معاذ الرازي (مکتوب - یحییٰ بن معاذ الرازی کے نام) - یہ وہ مکتوب نہیں ہے جو سراج نے اپنی کتاب اللع میں نقل کیا ہے۔
- ۳۔ رسالة الى بعض اخوانه (مکتوب - ایک بھائی کے نام)
- ۴۔ رسالة الى ابي بكر الكسائي الدینوری (مکتوب - ابو بکر الکسانی الدینوری کے نام)

جو نسخہ ہمارے پیش نظر ہے اس میں اس خط کا صرف آخری حصہ ہے۔

اور جب کبھی اس کا موقع ہوتا وہ یہ تجربات خطوط کے ذریعے ایک مفید طلب اشارتی زبان میں ایک دوسرے سے بیان کرتے تھے۔

(۵) ان خطوط کے اندر اسلامی تصوف کی مخصوص اصطلاحی زبان دکھائی دیتی ہے۔ جو اپنے صحیح محل پر بالکل بجا طور پر استعمال ہوئی ہے۔ ایک ایسی زبان جس کے اندر اپنی غیر شعوری فنکارانہ صفت پائی جاتی ہے۔ صوفی احباب کے درمیان ان خطوط کے تبادلہ کے باعث اس زبان نے کافی ترقی کی۔ اور اس میں کسی حد تک خشکی آگئی۔

اس طرح بغدادی مدرسہ تصوف نے، اور اس میں سے بھی حضرت جنید نے اول اول تصوف کی اصطلاحی زبان کی بنیاد رکھی۔ یہ ایک ایسا ورثہ تھا جس نے زبان کو مالا مال کیا، اور اسے اسلامی تصوف، الہیات، اور فلسفہ پر غور و فکر کرنے والوں کی آئندہ نسلوں کے لیے ایک اچھا ذریعہ اظہار بنا دیا۔

حضرت جنید کے رسائل کی اصطلاحی زبان کا اگر کوئی شخص ان کے بعد آنے والے صوفیہ کی اصطلاحات سے متبادل و موازنہ کرے تو یہ ایک نہایت ہی قابل قدر کام ہوگا۔ اس طرح ہم یہ دیکھ سکیں گے کہ تصوف کی اصطلاحی زبان نے عہدِ بعد میں کس طرح ترقی کی۔

۱) حضرت جنید کی تحریروں میں ہیں ان کی قیہانہ تربیت کے اثرات بھی ملتے ہیں۔ وہ ہمیشہ اپنے خیالات کو ایک سوال کی شکل میں پیش کرتے ہیں جس میں سامع کی رائے طلب کی جاتی ہے، اور اس سوال پر بحث کرتے کرتے اس کا جواب اس طرح دے جاتے ہیں جس طرح ایک قانونی مشیر دیتا ہے۔ اس کی مثال ہمیں ان آٹھ سوالوں میں ملتی ہے جو عقیدہ توحید پر انھوں نے پیش کیے ہیں۔ یہاں تک کہ اس مضمون کا عنوان "مسئلہ" بھی ایک قیہانہ اور قانونی اصطلاح ہے۔

وہ اپنی عبارتوں میں بعض اوقات ایک جدیداتی طریقہ استعمال کرتے ہیں۔



سراج نے اہل کتاب "اللمع" میں صفحات ۲۳۹-۲۴۱ پر اسے نقل کیا ہے۔  
۵۔ ایک اور مکتوب بغیر عنوان کے "یہ خط بروکلین نے نہیں دیا"  
۶۔ رسالۃ الی محمد بن عثمان المکی (مکتوب — عمر بن عثمان المکی کے نام) یہ مکتوب مکمل نہیں ہے۔

۷۔ رسالۃ الی یوسف بن الحسین الرازی (یوسف بن حسین الرازی کے نام)،

یہ مکتوب بھی مکمل نہیں ہے، اس کے صفحہ ۵۴ الف پر "سکر" اور "افاقہ" پر کچھ باب ملتے ہیں جو مسودے میں مختلف ہیں۔ اور جیسا کہ میں آگے چل کر معلوم ہوگا جنید کے نظم سے نہیں ہیں۔

۸۔ دواء الارواح (روحوں کا علاج)

یہ رسالہ ابو نعیم کی "حلیۃ الاولیاء" میں بھی نقل ہوا ہے۔ جنید نے اسے حارث الحماسی کی تصنیف بتایا ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے اس لیے کہ اس کا اسلوب جنید کا ہے حماسی کا بالکل نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جنید نے اپنے الفاظ میں وہ معانی بیان کر دیئے ہوں جو حماسی نے اپنی کسی بحث کے دوران میں کہے ہوں۔

۹۔ کتاب القضاء (فنا کے بارے میں)

۱۰۔ کتاب الميثاق (عہد و پیمان کے بارے میں)

۱۱۔ کتاب الاوھیۃ (مقام خداوندی کے بارے میں)

۱۲۔ کتاب فی الفرق بین الاخلاص والصدق (اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں)

۱۳۔ باب آخری التوحید (توحید پر ایک مزید باب)

۱۴۔ مسألة أخرى: ایک دوسرا مسئلہ (توحید ہی کے بارے میں)

۱۵۔ مسألة أخرى: ایک اور مسئلہ — یہ رسالہ قشیری نے نقل کیا ہے۔

۱۶۔ مسألة أخرى: ایک اور مسئلہ (توحید کے بارے میں)

۱۷۔ مسألة أخرى:

۱۸۔ مسألة أخرى:

۱۹۔ مسألة أخرى:

۲۰۔ آخر مسئلہ: (آخری مسئلہ توحید کے باب میں)

۲۱۔ ادب المفتقر الی اللہ (خدا تعالیٰ کے ایک ناجائز کا ادب کے بارے میں)

۲۲۔ کتاب دواء التفریط (قصور و کوتاہی کا علاج) اس رسالے کا اکثر حصہ حلیۃ الاولیاء میں بھی منقول ہے۔

۲۳۔ رسالۃ الی بعض اخوانہ: (مکتوب ایک بھائی کے نام)

۲۴۔ جنید کا مکتوب بنام ابو العباس الدینوری

۲۵۔ جنید کا مکتوب بنام ابو اسحق المبارستانی

۲۶۔ رسالۃ الی بعض اخوانہ (مکتوب — ایک بھائی کے نام)

۲۷۔ رسالۃ الی بعض اخوانہ

سراج نے "کتاب اللمع" میں اچھی خاصی تعداد ان نطعات کی بھی نقل کی ہے جن میں جنید نے اپنے مکاتیب کی تہذیب بیان کی ہے اور اس کے علاوہ مندرجہ ذیل تحریروں کے حوالے دیئے ہیں:

۲۸۔ حضرت جنید کے مکتوب بنام یحییٰ ابن معاذ کا ایک حصہ

۲۹۔ شرح شطیبات بایزید البسطامی

مندرجہ بالا تصانیف بلاشبہ جنید کی ہیں۔ وہ اسی اسلوب میں لکھی گئی ہیں جس کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ جنید کا ہے۔ اور ان میں معانی و صورتِ اظہار کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ ہم انہیں بطور تصانیف جنید کے ہی قبول کرتے ہیں۔

## تصانیف جو غلط طور پر جنید سے منسوب کی جاتی ہیں

- ۱۔ ابوالقاسم الجنید کا مکتوب یوسف بن الحسین کے نام — بروکلین نے اس مکتوب کو جنید کی تصنیف بتایا ہے۔ یہ مکتوب ہمارے استنبول کے نسخے (صحت علی مخطوطہ نمبر ۱۳۷۲) میں بطور یوسف بن الحسین کے جواب کے نقل کیا گیا ہے، جو اس نے بعد میں دیتے ہوئے مکتوب جنید کے جواب میں دیا تھا۔ یہ مکتوب اوپر غبرے پر ذکر ہوا ہے۔ لفظ جواب اس نسخے میں واضح طور پر نہیں پڑھا جاتا۔ تاہم ”حلیۃ الاولیاء“ ج ۱، ص ۲۴۔
- ۲۴۱ میں: نیز شیر کی ”رسالہ“ ص ۲۲ میں یوسف بن الحسین کے اس جواب میں سے کچھ حصے نقل کیے گئے ہیں۔ اس خط کا اسلوب بہت نفیس اور سلجھا ہوا ہے اور جنید کے اسلوب سے کافی مختلف ہے۔ پھر یہ کہ اس خط کے لکھنے والے نے اپنے بعض اساتذہ کے نام گنوائے ہیں، اور یہ شیوخ، ذوالنون اور ابوالحواری جنید کے نہیں بلکہ یوسف ہی کے اساتذہ ہیں۔
- ۲۔ رسالۃ فی التکدور رسالۃ فی الافاقۃ (ایک مکتوب مدہوشی کے بارے میں، اور ایک مکتوب ہوش کے بارے میں) مسینوں اور بروکلین کی رائے میں یہ دو مکتوب بھی حضرت جنید کی تصنیف ہیں، لیکن پروفیسر آربری کہتا ہے کہ یہ درحقیقت کسی متاخر اہل قلم کی تصنیف ہیں۔ اس لیے کہ اس کے صفحہ ۹۶ پر دوسرے صوفیہ کے ساتھ خود حضرت جنید کا حوالہ ملتا ہے۔
- ۳۔ کتاب القصد الی اللہ (ذات خداوندی کی جانب بڑھنے کے بارے میں) مخطوطہ کھنودا ص ۱، ص ۳۹۰۔
- اس کتاب کو جنید کی تصنیف حاجی غلیفہ نے قرار دیا ہے (ج ۲، ص ۱۶۰۸)۔ نگلن نے اس کتاب کا مطالعہ کیا ہے۔ لیکن وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ یہ کتاب حضرت جنید کی نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اس میں ایک قطعہ کی

بروکلین نے جنید کی ایک اور تصنیف کا ذکر کیا ہے لیکن ہم اس کا جائزہ نہیں لے سکے۔

۳۔ قصیدہ صوفیہ

مندرجہ بالا رسائل کے علاوہ جنید کی مزید تصانیف بھی ہیں جن کے نام اور حوالے متعدد مصنفین کے یہاں ملتے ہیں لیکن جو معلوم ہوتا ہے، ضائع ہو گئی ہیں۔

۱۔ امثال القدآن (قرآن میں تشبیہات اور مثالیں) ”فہرست“

(ابن النذیم، ص ۲۶۴)

۲۔ تصحیح الارادۃ (ارادہ و نیت کی اصلاح) کشف المحجوب (بحرہ)

ص ۳۳۸

۳۔ کتاب المفاجاة (وعا کی کتاب) کتاب التلویح (ص ۲۵۹)

۴۔ منتخب الاسرار فی صفات الصدیقین والابرار (ص ۳۰۱۶)۔

ابرار کی صفات کے بارے میں ”مواقی“ (ابن عربی، ص ۳۰۱۶)۔

بروکلین نے دو مزید کتابوں کا ذکر بھی کیا ہے، لیکن یہ کتابیں جنید کی تصانیف نہیں ہو سکتیں۔

۱۔ حکایات۔ ”عالم“ (دخاوی، ص ۴۱۰۱۶)۔ یہ کتاب الفلکی کی تصنیف معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ المغفقات المأثورة عن الجنید والسبیل وابی یزید البسطامی و جنید سبیل، اور بایزید بطنامی کے متفرق اقوال، ”المنقذ من الضلال“

(غزالی، ص ۱۲۲)

یہ بھی درحقیقت جنید کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ یہ محض صوفی مشائخ کے متفرق اقوال کا ایک مجموعہ ہے۔



۹۔ "المختار من الضلال" دغزانی، ص ۱۲۳

۱۰۔ "کتاب المبع" دسراج، ص ۱۴

۱۱۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴، ص ۲۴۶، نیز "کتاب المبع" دسراج، ص ۱۵۲

۱۲۔ مثال کے طور پر دیکھیے: "کتاب الفرق بین الاخلاص والصدق" اس کتاب کے آخری حصے: "رسائل جنید" میں

۱۳۔ دیکھیے "رسائل جنید" نمبر ۱

۱۴۔ "رسائل جنید" نمبر ۳

۱۵۔ "رسائل جنید" نمبر ۶

۱۶۔ "کتاب المبع" دسراج، ص ۲۴۱

۱۷۔ "رسائل جنید" نمبر ۳

۱۲۴ "تاریخ" ۲۹۵ ہجری ہجری ہے۔ دیکھیے 401-15 Islamia II-

۱۸۔ "معالی الہم" (مہنتوں کی بلندیاں)

۱۹۔ کتاب بھی حاجی خلیفہ کی رائے میں جنید کی ہے۔ نگلن نے Islamica

۲۰۔ اس کی کوئی تصدیق نہیں کی۔ آربری رسالہ Islamic Culture 1937

۲۱۔ صفحہ ۹ پر کہتا ہے: "جنید کی طرف اس کتاب کی نسبت یقیناً غلط ہے۔

اس لیے کہ اس میں نہ صرف ان لوگوں کا ذکر ہے جن کا زمانہ حضرت جنید کی

وفات سے بہت بعد کا ہے، بلکہ اس میں ایک جگہ خود جنید کا ذکر بھی ہے۔

آربری کے نزدیک یہ کتاب ابوالقاسم العارف کی تصنیف ہے۔

۲۲۔ السیر فی انفس الصوفیہ (صوفیہ کے نفسی کیفیات کے اسرار)

۲۳۔ یہ کتاب بھی حضرت جنید سے منسوب کی جاتی ہے۔ آربری نے مبنی برانچ کے

جزل ج ۱۵ (۱۹۳۷) ص ۱ پر اس تصنیف کا جائزہ لیا ہے، اور بتایا ہے کہ یہ

کتاب یقیناً جنید کی نہیں ہے۔

۱۔ "فہرست" ابن الندیم ص ۲۶۴

۲۔ "کتاب المبع" دسراج، ص ۲۸۰، ۲۰۹

۳۔ "کشف المحجوب" (سجوری) ص ۳۳۸

۴۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴، ص ۲۴۸

۵۔ "رسائل جنید" ص ۱۵ الف

۶۔ "رسائل جنید" ص ۶۶ الف

۷۔ "البدایہ" (ابن کثیر) ج ۱۱، ص ۱۱

۸۔ "مرآة الجنان" (ریاضی) ج ۱۱، ص ۲۳۳

## تمہید

ایک صوفی کے دینی جذبے کا نقطہ آغاز اس عظیم فاصلے کا احساس ہے جو انسان اور خدا کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یہ بنیادی احساس ایک صوفی کے تمام شعور و ادراک پر چھایا رہتا ہے۔ بعض اوقات یوں لگتا ہے کہ جیسے یہ بنیادی شعور و احساس بذات خود ایک واضح شہودیت ہو۔ اور اگر اسے شہودیت نہ بھی تسلیم کیا جائے تو بھی ایک ناقول انسان اور قادر مطلق خدا کے درمیان فاصلے کا احساس ہمیشہ باقی رہتا ہے۔

صوفیہ ہمیشہ اس دوری سے آگاہ رہتے ہیں۔ اور اس احساس کا ایک ایجابی نکلہ ان کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس خلیج کو عبور کر کے غائق و مخلوق کے درمیان اس فاصلے کو کم کر دیں۔

یہاں اگر یہ سوال کیا جائے کہ وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اہل تصوف انسان اور خدا کے اس درمیانی فاصلے کو طے کر سکتے ہیں، تو ہمیں سب سے پہلے یہی جواب دے گا کہ یہ ذریعہ تصوف نہیں ہے۔ صوفیہ کے درمیان تصوف کی تعریف کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ وہ زندگی کے طریقوں، اور اظہار و دعا کی صورتوں میں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کسی کے نزدیک کوئی چیز اہم ہو، اور کسی دوسرے کے نزدیک کوئی اور چیز۔ اور اس طرح وہ مختلف راستوں سے ہو کر مختلف نتائج پر پہنچیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کا بنیادی احساس اور انتہائی مقصد ایک ہی رہتے ہیں۔

اب ہم اگر حضرت عبید کی تعلیمات کا سراغ لگانے اور انہیں متعین کرنے

حصہ دوم

نظریات



ایک صوفی کا مقام جو حضرت جنید کی نگاہوں میں ہے، وہ اسے اپنے خط میں یوں بیان کرتے ہیں:-

”کامل لطافت کی اس حالت میں وہ اپنی ذاتی صفات بالکل کم کر دیتا ہے۔ اور اس گمشدگی صفات کے باعث وہ وجود خداوندی میں پوری طرح مدغم ہو جاتا ہے۔ اور ذات خداوندی میں مدغم اور متصل ہو جانے کے سبب وہ اپنے آپ سے بالکل گم ہو جاتا ہے۔ اس طرح جب وہ اپنے آپ سے گم ہوتا ہے تو ٹھیکہ خداوندی میں کلیتہً حاضر ہوتا ہے۔ دوسرے غفلتوں میں وہ بیک وقت حاضر بھی ہوتا ہے اور غائب بھی۔ وہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ پہنچے نہیں تھا۔ اور اس جگہ موجود نہیں ہوتا جہاں کہ وہ پہلے تھا۔“

ایک لفظ میں اس کی تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ اس خط میں جس مقام کا ذکر کیا گیا ہے وہ ”توحید“ ہے۔ ایک موجد — یعنی وہ شخص جو توحید میں کامل ہو چکا ہے۔ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ادراک کر ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ اس وحدانیت میں اپنے آپ کو گم نہ کر دے۔

پس جہاں ہمیں توحید کے اس عقیدے سے سابقہ پیش آتا ہے جو حضرت جنید کے تجربے اور تعلیمات کا مرکزی نقطہ ہے۔ جنید کا یہ تجربہ انھیں روایتی مذہب کے دائرے سے غالباً بہت دور لے گیا۔ ان کے سامنے اسلام کا وہ بنیادی عقیدہ تو موجود ہی تھا جس کی رو سے خدا کے حکم کے مطابق ایک مومن کا مقام عام مخلوقات کے اندر ہی ہے۔ چنانچہ وہ اس امر سے بخوبی آگاہ تھے کہ جس مقام کا انھوں نے تجربہ کیا تھا اور جس کی وہ تعلیم دیتے تھے وہ کس قدر خطرناک تھا

ان کا تجربہ، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، انھیں ایک عام مومن کی حالت سے ماوراء ایک اور ہی حالت تک لے گیا۔ جسے وہ اپنے ایک دوسرے عقیدے

کی کوشش کرنا چاہتے ہیں، تو ہمیں سب سے پہلے اُن کی وہ تعریف پیش نظر رکھنی ہوگی جو انھوں نے تصوف کے بارے میں کی ہے۔ اور جس سے ہمیں ان کے ذہن کے اندر جھانکنے اور یہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے کہ ان کا انتہائی مقصد کیا ہے۔ تصوف کے متعلق ان کی بہت سی تعریفیں ہم تک پہنچی ہیں۔ مثال کے طور پر ان میں سے دو یہ ہیں:-

”تصوف یہ ہے کہ انسان اس طرح خدا کے ساتھ رہے کہ اس کا کسی بھی دوسری شے کے ساتھ تعلق نہ ہو۔“

”تصوف ایک سچی مسلسل ہے جس میں انسان ہمیشہ رہتا ہے درخت کی گلیاں“ کیا یہ خدا تعالیٰ کی صفت ہے یا انسان کی؟ جواب دیا ”اصل وجوہ کے اعتبار سے تو یہ صفت خداوندی ہی ہے لیکن اپنی حالت انعکاس میں انسانی صفت بن جاتی ہے۔“

تصوف کے متعلق پہلی تعریف کا مطلب یہ ہے کہ انسان اور خدا کے درمیان کی خلیج کے پائنے کی صورت یہی ہے کہ انسان ماسوی اللہ ہر چیز سے اپنا تعلق منقطع کر لے، اور ہر لمحہ خدا تعالیٰ کے دھیان میں رہے۔

دوسری تعریف کا مدعا یہ ہے کہ اُس حالت میں جبکہ خالق و مخلوق کے درمیان یہ فاصلہ باقی نہیں رہتا، ایک صوفی یہ جان لیتا ہے کہ اس کی اپنی صفات دراصل خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ چنانچہ اس کی اپنی صفات فنا ہو جاتی ہیں — وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ انسان کی تمام صفات دراصل عکس صفات ہیں۔ اصل صفات ذات خداوندی میں ہیں، اور ان کا عکس انسان کے اندر آیا دوسرے الفاظ میں جیسا کہ حضرت بھیرری حضرت جنید کی اس تعریف کی تشریح میں کہتے ہیں: ”حقیقی توحید کی حالت میں، سچ بات یہ ہے کہ انسانی صفات باقی نہیں رہتیں، اس لیے کہ یہ صفات کوئی پائدار اور مستقل چیز نہیں ہوتیں، بلکہ وہ محض ایک عکس، ایک چھاپ ہوتے ہیں، جن میں کوئی ابدیت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ علت خدا تعالیٰ ہے اور اس بنا پر وہ حقیقت خدا تعالیٰ ہی کی صفات ہیں۔“

کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔ اسی خط میں وہ آگے جا کر لکھتے ہیں:-

”پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ قبل از آفرینش تھا۔ وہ اپنے آپ میں آجاتا ہے۔ بعد اس کے کہ وہ حقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی کے اندر بھی۔ حالانکہ

اس سے پہلے وہ صرف ذاتِ خداوندی میں موجود تھا، اپنے آپ میں نہیں۔ وہ اس لیے کہ اب وہ غلبہٴ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالتِ ہوش و صحو کی کھلی فضا میں آجاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام اشیاء اپنی پہلی حالت پر آجاتی ہیں۔ اور خود اس کو اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔“

اس طرح ہم حضرت جنید کے ایک اہم نظریے: نظریہٴ بحالی ہوش و صحو (Subject) سے متعارف ہوتے ہیں جسے اس وقت کے بیشتر صوفیہ نے قبول کیا تھا۔ اور جس کی رو سے قرآن و سنت کو ایسا معیار قرار دیا گیا تھا جس کے ساتھ نہ صرف فکر و تخیل کی، بلکہ جذبات و مقاماتِ روحانیہ کی بھی مطابقت ہونی چاہیے۔ حضرت جنید اپنی اخلاقی شخصیت کی وجہ سے اُن خطرات سے محفوظ رہ گئے جن میں اُن کے بعض جانشین مبتلا ہو گئے تھے۔ یہ دو عقائد۔ توحید اور بحالی ہوش۔ دو بڑے ستون ہیں جن پر حضرت جنید کے تصوف کی ساری عمارت قائم ہے۔ اور جس کا ایک زیادہ تفصیلی جائزہ اور تفسیر ہم اگلے صفحات میں پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱۔ ”رسالہ“ (قشیری، ص ۱۲۰)

۲۔ ”کشف المحجوب“ (رجویری، ص ۳۶)

۳۔ ایضاً

۴۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۰

۵۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۰

۶۔ دیکھیے نکلن کی کتاب: The Origin & Development of Sufism

نیز ”رسالہ“ (قشیری) کی تمہید۔

۷۔ ”رسالہ“ (قشیری، ص ۱۳۴)



## باب ۶

## عقیدہ توحید

تیسری صدی ہجری میں جبکہ حضرت جنید کا زمانہ تھا، مختلف مذہبی فرقوں میں عقیدہ توحید الہی پر خصوصیت کے ساتھ بہت پرجوش بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا۔ اس باب میں مختصر لہجہ پیش پیش تھے جن کا اس زمانے میں کافی اثر و رسوخ تھا۔ بلکہ وہ تو کہلاتے ہی "اہل توحید" تھے۔ اس موضوع پر بحث کرنے اور خدا تعالیٰ کی وحدانیت کی گنت تک پہنچنے کے لیے ان کے پاس واحد ذریعہ "عقل" کا تھا۔ جو انھیں بعض مسائل میں بہت ہی پیچیدہ اور الجھے ہوئے نتائج تک لے آیا تھا۔

اس کے برعکس صوفیہ چونکہ عقل اور اس کے نتائج سے مطمئن نہیں تھے۔ اس لیے وہ خدا کی وحدانیت کا تجربہ احساس اور الہام کی مدد سے کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ چوتھی صدی ہجری کا ایک صوفی ابن الکاتب کہتا ہے: "معتزلینے تنزیہ پر یعنی اس پر کہ خدا تعالیٰ کی طرف کوئی ناقص صفات منسوب نہ کی جائیں عقل کے ذریعے عمل کیا ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ ایک غلط راستے پر چل دیے ہیں۔ صوفیہ نے تنزیہ پر علم کے ذریعے عمل کیا ہے۔ اور انھوں نے میدان راستہ اختیار کیا ہے" اس طرح ابن الکاتب نے طریقہ صوفیہ کا مقابلہ طریقہ معتزلین سے کیا ہے۔ اور خدا کی وحدانیت کے متعلق ان کے الگ الگ خیالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ صوفیہ جن کے درمیان حضرت جنید ایک مرکزی حیثیت میں نمایاں ہیں، اپنے زمانے کے مزاج کے ساتھ

بہم آہنگ تھے، اور وہ بھی اسی اہم مسئلہ کے حل کرنے میں لگے ہوئے تھے جس میں دوسرے طبقے مشغول تھے۔

صوفیہ یہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کی توحید حیثیت بیان میں نہیں آسکتی۔ حضرت جنید کہتے ہیں: توحید کے متعلق سب سے عمدہ قول حضرت ابو بکر کا ہے کہ تعریف ہو خدا سے عز و جل کی جس نے اپنے بندوں کو اپنا علم حاصل کرنے کا کوئی دوسرا ذریعہ عنایت نہیں فرمایا، سوائے ان کے عجز و بے بسی کے جو انھیں اس کا علم حاصل کرنے میں وریش آتی ہے۔ اس سے یقیناً یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت جنید کے نزدیک "توحید" اور اک عقل کے دائرے سے ماوراء کوئی چیز ہے۔ اور یہی مفہوم غالباً حضرت جنید کے ان اقوال کا ہے کہ "توحید ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی راہ کے نشانات مٹ جاتے ہیں، اور علامات معدوم پڑ جاتی ہیں اور ذات خداوندی جیسی حقیقی ویسی ہی رہتی ہے۔" اسی بات کو وہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "اگر ہم کا ادراک توحید پہ جا کے ختم ہوتا ہے تو یہ گویا ایک حالت ثابت و قرار پہ جا کے ختم ہوتا ہے۔" ایک موقع پر انھوں نے توحید کے موضوع پر کچھ کہنے کی کوشش کی، تو اس کی مختلف طریقوں و وسعت کرنے لگے جن سے اس کی بعض خصوصیات پر روشنی پڑتی تھی۔ انھوں نے کہا: یہ میں اس لیے کر رہا ہوں کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے کہ باوجودیکہ اس میں اتنا مکمل اور ہمہ گیر علم شامل ہے اس کی پوری تعریف اور وضاحت ہونا ناممکن ہے۔ دراصل تمام صوفیہ اس حقیقت سے، اور اپنی اس کمزوری سے آگاہ ہیں کہ وہ توحید کو الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے، نہ اسے زبانی گفتگو میں واضح کر سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل کی مدد سے اس کی تک پہنچنا ناممکن ہے۔

اگر ہم "توحید" کا جو ہر جس طرح کہ صوفیہ اسے سمجھتے ہیں، زیادہ قریب سے تلاش کرنے کی کوشش کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کوشش کا حاصل مکمل

اور تشنہ ہی رہتا ہے۔ سب سے پہلے ہم قشیری کا لب لباب پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

توحید کے تین معانی ہیں:

۱۔ وہ توحید جو ذات خداوندی کی جانب سے ذات خداوندی کے حق میں ہوتی ہے۔ جس کا مدعا یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوتی ہے کہ اس کی ذات یکہ و تنہا ہے، اور وہ اپنے متعلق یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ واحد اور تنہا ہے۔

۲۔ وہ توحید جو ذات خداوندی کی جانب سے ہوتی ہے لیکن جس کا موضوع و معروض انسان ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات خداوندی یہ حکم لگاتی ہے کہ انسان اس ذات کی وحدانیت کا ماننے والا ہے اور انسان کے اندر خود اس ذات نے اس وحدانیت کے ماننے کا یہ

ملکہ و ولایت کیا ہے۔

۳۔ وہ توحید جو مخلوق کی جانب سے ذات خداوندی کے حق میں ہوتی ہے۔ اس سے مراد انسان کا یہ علم ہے کہ خدا تعالیٰ تنہا اور فرو ہے، اور اس کا یہ فیصلہ کرنا اور حکم لگانا ہے کہ ذات خداوندی کا کوئی ثانی نہیں ہے۔

اگر یہی کچھ صوفیہ کی تمام "توحید" مان لی جاتے تو اس سے پتہ نہیں چلتا کہ اس میں مخصوص صوفیانہ عنصر کو نسا اور کس قدر ہے۔ ذوالنون مصری توحید کی تعریف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "توحید یہ ہے کہ تم اس حقیقت کو تسلیم کرو کہ یہ ضروری نہیں کہ کسی چیز کو وجود میں لانے میں خدا تعالیٰ کی قدرت کاملہ کسی قدرتی طاقت کا نتیجہ ہو۔ اور اس پر ایمان لے آؤ کہ اس کا عمل تخلیق بغیر کسی آلہ و سبب کے جاری و ساری ہے۔ اور یہ کہ تمام اشیاء کی علت اس کا عمل تخلیق ہے۔ جس کی خود کوئی علت نہیں۔ اور یہ کہ ہر وہ چیز جس کا تم اپنے ذہن میں تصور باندا کر سکتے ہو، ایک ایسی چیز ہے کہ ذات خداوندی اس سے

ایک بالکل ہی مختلف شے ہے۔" اب اس تعریف میں ہمیں توحید کا ایک الہی اعتقادی اقرار ملتا ہے جو اپنے رنگ میں معتزلہ کے بالکل برعکس ہے۔

یہ دونوں تعریض واضح اور مبنی برحقیقت ہیں۔ لیکن ان میں اس خاص صوفیانہ طرز فکر کی بہت کمی ہے۔ یہ صلاحیت صرف حضرت جنید کے اندر ہی دکھائی دیتی ہے کہ توحید کے اندر جو خاص معانی ایک صوفی کے لیے پوشیدہ ہیں وہ ان کا زیادہ قریب سے تصور کر سکیں۔

انہوں نے "توحید" کا مضمون اپنے اس مشہور جملے میں بیان کیا ہے کہ "توحید قدیم کو محدث سے جدا کرنے کا نام ہے" اس کے معنی یہ ہیں:-

۱۔ جو ہر قدیم "کو جو ہر" محدث سے الگ کرنا۔ دوسرے لفظوں میں جو ہر وجود مطلق سے وابستگی رکھنا اور تمام دوسری مخلوق اور اشیاء کو رد کر دینا۔

۲۔ جو ہر وجود مطلق کی صفات کو تمام دوسری صفات سے الگ کرنا۔ دوسرے لفظوں میں صرف وجود مطلق کی صفات سے وابستگی رکھنا اور تمام دوسری صفات کا ابطال کر دینا۔

۳۔ اعمال کو علیحدہ کرنا۔ یعنی اعمال خداوندی کو الگ کر کے باقی جملہ قسم کے اعمال کا رد کرنا۔

وجود مطلق کی صفات بھی، اور اعمال بھی، دونوں اس کے جوہر میں اس قدر مکمل طور پر مدغم ہیں کہ وہ شخص جسے یہ مقام اور مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس "توحید حقیقی" کا ادراک کر سکے، یہ دیکھتا ہے کہ جو ہر صفات اور اعمال سب کے سب ذات خداوندی کے جوہر میں پوری طرح مدغم ہیں۔ وہ اس نتیجے پر اس وجہ سے پہنچتا ہے کہ اس مقام پر وہ خود بھی ذات خداوندی میں مدغم ہوتا ہے۔

صوفیہ میں قدامت اور متاخرین دونوں حضرت جنید کے اس جملے سے



بے حد مظلوم و متاثر ہوئے۔ ان کے خیال میں توحید پر تمام صوفیاء اقوال کے مقابلے میں ان کا یہ قول زیادہ مختصر اور جامع تھا۔ ہر صوفی نے اس جملہ کی تفسیر اپنے خاص نقطہ نظر سے کی۔

مثال کے طور پر سراج جب توحید کی تعریف ان معنوں میں کر چکے ہیں جو عام مسلمانوں کا نظر یہ ہے، اور پھر اس کی تفسیر ان معانی میں کرتے ہیں جو صوفیہ کا نتیجہ فکر ہیں۔ تو وہ شبلی کے اس قول پر راستے زنی کرتے ہیں کہ "توحید باری تعالیٰ ایک ایسی چیز ہے جو نہ بیان ہو سکتی ہے، اور نہ جس کی تعریف کی جا سکتی ہے" اور ساتھ ہی وہ حضرت جنید کا وہ مختصر جملہ اس قول کی تائید کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

حضرت جویری جب ان اشارات پر کلام کرتے ہیں جو شیوخ نے توحید کے اس موضوع پر بیان کیے ہیں تو وہ حضرت جنید کے اسی جملے سے بات شروع کرتے ہیں۔ اور اس کی تفسیر یوں کرتے ہیں کہ: "تم ایک ازلی کو مظهر حادث کی جگہ سمجھنا، اور نہ ایک مظهر حادث کو ازلی کی جگہ۔ نیز یہ اچھی طرح جان لینا کہ خداوند تعالیٰ ازلی ہے، اور تم مظهر ہو اور یہ کہ تمہاری نوع کی کسی چیز کا تعلق اس سے نہیں ہے۔ اور نہ اس ذات کی کوئی صفات تمہاری اپنی صفات کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔ اور یہ کہ ایک ازلی اور ایک مظهر کے درمیان نہ کبھی کیسی پیدا ہو سکتی ہے، اور نہ اشتراک ہو سکتا ہے۔"

تفسیری نے عقائد صوفیہ کے متعلق اپنی کتاب "رسالہ" کا پہلا باب حضرت جنید کے اسی قول کے ساتھ شروع کیا ہے۔ اور اسے صوفیہ کے عقیدے کی بنیاد بتایا ہے۔ پھر توحید کے باب میں اسی قول کا پھر اعادہ کیا ہے اور لکھا ہے: "حضرت جنید نے کہا کہ توحید عبارت ہے ازلی اور

قدیم کو حادث سے جدا کرنے سے، اپنے مانوس بیروں کو ترک کرنے بھائی بندوں کو چھوڑنے، معلوم و نامعلوم کو بھلا دینے، اور ان سب کی جگہ صرف ذات خداوندی کو یاد رکھنے سے۔"

متاخرین لکھنے والوں نے بھی اس جملے پر بہت زور دیا ہے۔ مثال کے طور پر تھانوی نے صوفیہ کے نزدیک توحید کی تعریف کے بارے میں کہا ہے: "ان تمام اشاروں اور کنایوں کا مطلب مختصراً یہ ہے کہ توحید اس ذات ازلی کو الگ اور جدا کر دینے کا نام ہے۔" ابن تیمیہ جو ایک کٹر اہل سنت تھے، نے بھی حضرت جنید کے اس جملے کا حوالہ دیا ہے، اس کی تاکید کی ہے، اور اسے سراہا ہے۔ وہ کہتے ہیں: "ازلی اور حادث کے درمیان جو فرق ہے اس کے متعلق جو کچھ جنید نے کہہ دیا ہے وہ ایک ایسی چیز ہے کہ بہت سے صوفیوں کو غلط راستے پر پڑنے سے بچا سکتی ہے۔ بعض بزرگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے اس جملے کی وجہ سے حضرت جنید کی بابت ناگواری کا اظہار کیا ہے مثلاً ابن ابی اپنی کتاب "الاسماء الی مقام الاسماء" میں جنید کو خطاب کر کے کہتے ہیں: "اے جنید! دو مختلف چیزوں کے درمیان کون فرق کر سکتا ہے سوائے اس کے جو نہ ایک میں شامل ہو، نہ دوسری میں۔" اور ابن تیمیہ یہ ثابت کرتے ہوئے کہ ابن عربی غلطی پر ہیں اور جنید حق بجانب ہیں، ابن عربی کے خلاف دلائل مہیا کرتے ہیں۔

بہر صورت افرادِ اقدم ذاتِ ازلی کے جدا کرنے، کے معنی نہ صرف جدائی کے ہیں جو نظریاتی طور پر عقل کی بنیاد پر عمل میں لائی جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر محدود چیز کو فنا کر کے "لامحدود" کا عملی تجربہ کیا جائے۔ جب ہم جنید کی دوسری تعریفوں سے آگے چل کر بحث کریں گے تو یہ تعریف اور بھی زیادہ واضح ہو جائے گی۔

حضرت جنید نے اپنے بہت سے رسائل میں توحید کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اس موضوع کو خصوصیت کے ساتھ اس جگہ واضح کیا ہے جہاں انہوں نے ”موحدین“ (اہل توحید) کے درجات متعین کیے ہیں۔ اور ان کی الگ الگ علامات نہایت تفصیل سے بیان کی ہیں۔ وہ اپنے ایک خط میں کہتے ہیں:-

”جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔

پہلا درجہ تو عوام الناس کی توحید کا ہے۔ دوسرے درجے میں وہ

توحید آتی ہے جو ان لوگوں کے اندر پائی جاتی ہے جو دین کے دینی

علم سے بہرہ ور ہوں تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ

ان ”خواص“ کو ہوتا ہے جنہیں معرفت حاصل ہوتی ہے۔

علمائے دینیات اہل توحید کی اس درجہ بندی سے اتفاق نہیں کرتے۔

ان کا کہنا ہے کہ اس نقطہ توحید کے درجات متعین نہیں کیے جاسکتے۔

خدا تعالیٰ کے نقطہ نظر سے، اور نہ انسان کے نقطہ نظر سے۔ وہ کہتے ہیں کہ

توحید دو غلط انتہاؤں کے درمیان ایک صحیح راستہ ہے اور بس! اور

اس طرح علمائے دینیات کی اکثریت کی رائے یہ ہے کہ جہاں تک ایمان

کا تعلق ہے وہ ہر ایک، اور جمہور اہل ایمان کے اندر یکساں ہوتا ہے و

البتہ اپنے زاویہ نظر کی وجہ سے باہم مختلف ہو جاتے ہیں۔

امام غزالی اس مشکل کا حل یہ کہہ کر بتاتے ہیں کہ توحید کی درجہ بندی

کے معنی یہ ہیں کہ ہر اہل ایمان ایک خاص مقام پر ہوتا ہے۔ جو دوسرے

کے مقام سے مختلف ہوتا ہے۔

یقیناً توحید کی اس درجہ بندی کی کوشش میں جنید کے پیش نظر ہر

فرد کا اپنا خاص مقام ہی ہوتا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ تمام افراد ذات

باری تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں۔ لیکن اپنے ایمان کی نوعیت کے اعتبار

سے وہ مختلف مقامات پر ممکن ہوتے ہیں۔

ایمان کے درجات کا مسئلہ ایسا ہے کہ جس پر علمائے دینیات اپنے بحث و مباحثے کا کافی حصہ صرف کر دیتے ہیں۔ لیکن حضرت جنید اس مسئلے کا تجربہ علمائے دینیات سے ایک مختلف طریقے پر کرتے ہیں۔ وہ اس مسئلے کی جانب نفسیاتی اور اخلاقی راہ سے پیش قدمی کرتے ہیں۔ اور ایک مومن کی ذات پر اس کا جو اثر اور نتیجہ مترتب ہوتا ہے اسے بیان کرتے ہیں۔ اس طرح ان کی یہ تفریق اور درجہ بندی محض خیالی نہیں ثابت ہوتی، بلکہ وہ ایک محکم تجربے، اور ایک عمدہ انسانی فہم و شعور کے در بیان اُبھرتی ہے۔ اور یہ اس مسئلے کے معاملے میں ایسا طرز عمل ہے جس کے نتیجے میں اسلامی فکر کے اندر پہلی بار سابقہ پیش آتا ہے۔

جنید ایک عام آدمی کی توحید ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:-

”جہاں تک ایک عام آدمی کا تعلق ہے، اس کا اظہار خدا کو

واحد لا شریک قرار دینے، نیز بہت سے خداؤں، ساتھیوں،

حریتوں، ہمسروں اور شعیبوں کا ابطال کرنے میں ہوتا ہے لیکن

اس کے ساتھ ”غیر خدا“ طاقتوں سے امید و خوف بھی وابستہ

رکھے جاتے ہیں۔ اس طرح کی توحید اپنے اندر ضرور ایک فائدہ اور

اثر رکھتی ہے کہ اس میں اقرار و اسحاق بہر صورت قائم رہتا ہے۔

سادہ توحید وہ ہے جو اسلام ہر مومن سے بطور ایمان بالہد کی بنیاد

کے طلب کرتا ہے۔ ایسا موحد خدا تعالیٰ کی کامل معرفت تو نہیں رکھتا۔ اس

لیجے کہ جب غیر خدا طاقتوں سے امید و خوف کی وابستگی اہل ایمان کے

شعور میں موجود ہو، تو یہ خدا تعالیٰ کا کامل اور اک کرنے میں رکاوٹ ثابت

ہوتی ہے۔ ہاں اگر کسی انسان میں توحید حقیقی کا پورا عزم اور حوصلہ ہو تو یقیناً

یہ دونوں چیزیں — امید اور خوف — اس طرح غائب ہو جائیں گی جس

طرح سورج کے طلوع ہونے پر ستارے غائب ہوتے ہیں۔



توحید کا دوسرا درجہ حضرت جنید اس طرح بیان کرتے ہیں :-  
 ”میری ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر و باطن پر مدھی علم ہے  
 بہرہ ور ہیں تو اس کا اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار،  
 نیز دوسرے خداؤں، شرکیوں، حریفوں، ہمسرؤں، اور  
 مشابہتوں کے رد و ابطال سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں  
 تک ظاہری اعمال کا تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بھی آوی  
 کی جاتی ہے، اور منہی امور سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب  
 کچھ نتیجہ ہوتا ہے اس طبیعت کی امیدوں، خواہشوں، اور اندیشوں  
 کا۔ اس نوع کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور افادیت ہے۔  
 اس لیے کہ اس طرح خدا تعالیٰ کی وحدت کا علی الاعلان ثبوت  
 مہیا کیا جاتا ہے۔“

ان دو حالتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جہاں پہلی حالت میں یہ ممکن  
 ہے کہ انسان اپنی زندگی پر ایک طرح کا اختیار حاصل نہ کر سکے، اور سائنسی  
 توازن فکر، عقل، صداقت، اور اجتماعی خیر و صلاح کے معیار کو نہ پہنچ سکے  
 اور نہ اوامر کے اتباع اور نواہی کے اجتناب میں پورا اثر سکے وہاں دوسری  
 حالت میں انسان کو یہ تمام خوبیاں اور اوصاف حاصل ہوتے ہیں اور  
 وہ اپنے صالح رویے، اپنی پاکیزہ زندگی، اور سوسائٹی کے اندر اپنے  
 طرز عمل سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ثبوت مہیا کرتا ہے لیکن ان سب  
 چیزوں کے باوجود یہ ہو سکتا ہے کہ نیکی اور بھلائی پر جو چیز اسے تحریک دیتی  
 ہے اس کی جڑیں ابھی تک امیدوں، اندیشوں، اور خواہشات کے اندر  
 دبئی ہوئی ہوں۔

توحید کے یہ دونوں درجے معرفت الہی کے وہ بلند ترین مدارج  
 نہیں ہیں جہاں انسان پہنچ سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت جنید توحید کے اگلے درجے  
 کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں :-

”اس کے بعد توحید خاص کا درجہ ہے۔ اور اس کی پہلی صورت  
 یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا جائے۔ اور ارباب انداز  
 اور اشکال و اشیاء کو نظر و مشاہدہ سے ماقط کر دیا جائے۔ اور  
 خدا کے حکم کو ظاہر و باطن دونوں میں نافذ کیا جائے۔ اور خدا تعالیٰ  
 کے ماسوا دوسری ہستیوں سے امید و خوف کے جذبات کو بالکلیہ ختم  
 کر دیا جائے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہو انسان کے اس تصور کا کہ حق تعالیٰ  
 کی ذات ہر جگہ ہر آن اس کے ساتھ موجود ہے۔ نیز یہ کہ حق تعالیٰ اسے  
 پکارتا ہے اور وہ اس کا جواب دیتا ہے۔“

یہ موجد پھر بھی اپنی انفرادیت برقرار رکھتا ہے، اور یہ درجہ بھی وہ مکمل  
 ”توحید“ نہیں جہاں ایک موجد پنچ سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ابھی تک حق تعالیٰ  
 کے سوا کسی دوسری چیز — یعنی خود اپنی ذات — کے وجود کا احساس  
 رکھتا ہے۔ اس سے بھی بلند تر درجہ جنید کے نزدیک ایک اور تجربے کا ہے۔  
 جو توحید کا آخری درجہ ہے۔ اسے وہ یوں بیان کرتے ہیں :-

”توحید خاص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود  
 کے احساس سے یکسر عاری ہو کر ایک خیالی وجود در شیخ کی صورت  
 میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح حاضر ہو کہ ان دونوں کے درمیان  
 کوئی تیسری چیز حائل نہ ہو۔ پھر جس طرح اُس ذات مطلق کی  
 قدرت کا مدللہ کرتی ہے اُسی کے مطابق اس خیالی وجود پر مختلف  
 صورتوں میں اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسے توحید ذات حق کے بحر خفا  
 میں پوری طرح غرق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ خیالی وجود اپنی  
 ذات میں بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ پھر حق تعالیٰ کی ندا کا سوال باقی  
 رہتا ہے، اور نہ اس کی طوٹ سے اُس بند کے جواب کا۔ یہاں پہنچ کر  
 اسے حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل اور اک اس کے قرب کی وجہ سے

حاصل ہوتا ہے۔ اس حالت میں انسان کے اندر جس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو چیز حق تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ اس نے خود ہی اسے مہیا کر دی۔

اس کا مطلب دوسرے فنون میں یہ ہے کہ وہ رضائے الہی میں غم ہو جاتا ہے۔ اور اس کی اپنی کوئی رضا، کوئی خواہش باقی ہی نہیں رہتی۔ یہ ویسی حالت نہیں جو اوپر مذکور ہوئی، جس میں انسان اپنی رضا، اور ذاتی خواہش کو بالکل یہ رضائے الہی کے تابع کر دیتا ہے۔ اس آخری حالت میں دراصل رضائے الہی کے تابع ہونے سے بھی بلند تر ایک چیز ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک فرد خود رضائے الہی بن جاتا ہے، اور اس کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رہتا۔ اس کی رضا اور اس کا عمل اس کا زندہ رہنا اور تخلیق کرنا، خالق کی رضا میں تمام و کمال جذب ہو کر صرف ایک ہی رضا۔ رضائے حق۔ بن کے رہ جاتا ہے۔

حضرت جنید کے ان اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ بقول بھویری "ایک موجد کو اپنی ذات کا کوئی خیال باقی نہیں رہتا۔ اور وہ ایک ایسا فرد بن جاتا ہے، جیسا کہ وہ ماضی ازل میں تھا۔ جبکہ توحید کا اقرار اس سے کرایا گیا ساتھ ساتھ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ جب ایک فرد پر ذات حق کے اظہار کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ بالکل مایا میٹ ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک آکھ منفل بن کے رہ جاتا ہے۔ اور ایک ایسا لطیف مادہ جو احساس سے عاری ہوتا ہے اس کا جسم حق تعالیٰ کے اسرار کا مخزن بن جاتا ہے۔ اور اس کے تمام اقوال افعال کا سرچشمہ وہی ذات قرار پاتی ہے۔"

توحید کا یہ بلند ترین درجہ، جیسا کہ حضرت جنید اس کی شہادت دیتے ہیں ان کے صوفیانہ نظام کے دو نظریوں پر قائم ہے:

۱۔ نظریہ مشاق۔ جس کا مطلب ہے رب خالق اور انسان مخلوق کے درمیان تعلق، اور انسان کی خدا تعالیٰ کے سامنے اپنے مقام کی آگہی

۲۔ نظریہ فنا۔ جس کا مطلب ہے کہ انسان اپنی انفرادیت کھو کر اور حق تعالیٰ کی ذات کے اندر محصور ہو کر اس کی وحدانیت کی تکمیل کرتا ہے۔ توحید کے اس آخری درجے کا تجزیہ ہم ان دو امدادی نظریوں۔ نظریہ مشاق اور نظریہ فنا۔ کی توجیہ کے ذریعے کریں گے۔

۱۔ رسالہ "رقشیری" ص ۲۷

۲۔ "کشف المحجوب" از بھویری، ص ۲۸۴ اسی طرح کا قول "کتاب المبع" و تراجم میں ص ۱۲۴ پر ہے۔

۳۔ "رسالہ" "رقشیری" ص ۱۳۵

۴۔ "رسالہ" "رقشیری" ص ۱۳۵

۵۔ "رسالہ" "رقشیری" ص ۱۳۵

۶۔ یہ چیز توحید کے اُس بیان سے بہت مشابہ ہے جو متاخر اہل قلم کے بیان ملتا ہے۔ مثلاً ابن خلدون کہتے ہیں: ساری مشکل دراصل چارہی زبان کی کمزوری کے باعث واقع ہوتی ہے جس میں تجریدی خالق کے بیان کرنے کی اہمیت منقص ہے۔ اور چارے الفاظ و مفردات کی نامی اور نقص کے باعث جن میں حقیقت کا اظہار کما حقہ نہیں ہو سکتا۔ "مقدمہ" ج ۲، ص ۷۶۔

۷۔ "رسالہ" "رقشیری" ص ۱۳۵

۸۔ "رسالہ" "رقشیری" ص ۱۳۵

۹۔ "کتاب المبع" و تراجم ص ۳۰

۱۰۔ "کشف المحجوب" از بھویری، ص ۲۸۱

۱۱۔ "رسالہ" "رقشیری" ج ۲، ص ۱۳۶

۱۲۔ "کشف اصطلاحات الفنون" از بھویری، ج ۲، ص ۱۳۶



## باب ۷

### نظریہ میثاق

حضرت بنید توحید کے آخری درجے کو بیان کرتے ہوئے مزید کہتے ہیں:

”اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس آخری درجے میں پہنچ کر ایک ممالک اپنی اس پہلی حالت میں آجاتا ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے پیشتر تھا۔“

بنید کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک عبادت گزار انسان اپنے اس احمی وجود میں آنے سے پیشتر ایک اور طرح کا وجود رکھتا تھا۔ وہ قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَىٰ آدَمَ  
مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدُوا  
هُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ ۖ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ  
قَالُوا بَلَىٰ ۖ (الاعراف: ۱۷۲)

اور جب تمہارے پروردگار نے تیری آدم سے یعنی ان کی پیٹیوں سے اولاد نکالی۔ اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا۔ اور ان سے پوچھا کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ وہ کہنے لگے: کیوں نہیں!

بنید اس آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں:-

”اس آیت میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس سے پہلے تو ہے انسان

سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ اس کائنات میں موجود نہیں تھے۔ صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔ اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز

۱۳ ”منہاج السنہ“ (ابن تیمیہ، ج ۵، ص ۸۵)

۱۴ رسائل بنید، مکتوب نمبر ۱۶

۱۵ ”الاصلاء علی اشکالات الاحیاء“ ص ۹۸

۱۶ مثال کے طور پر دیکھیے ”صحیح البخاری“ (امام بخاری، کتاب الایمان)

۱۷ رسائل بنید، مکتوب نمبر ۱۶

۱۸ ”کتاب التلحیح“ (سراج، ص ۳۱)

۱۹ ”وسائل بنید، مکتوب نمبر ۱۶“

۲۰ ”وسائل بنید، مکتوب نمبر ۱۶“

۲۱ ”کشف المحجوب“ (بجویری، ص ۶۸)

پا سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا خالق تھا جو ہر طرف سے ان پر احاطہ کیے ہوئے انہیں ابتداء ایک ایسی حالت نہیں دیکھ رہا تھا جو ان کی حالت بقا سے ابھی بہت دور تھی۔ اور اُن ربی نوع انسان کا وجود، وقت کی قید سے آندازہ ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔ اور پھر یہ بھی کہ :-

”چنانچہ جب اس نے انہیں بلایا، اور انہوں نے اس کی ندا پر فوراً لبیک کہا، تو یہ بھی اس کی ذات کا کرم اور احسان تھا۔ اس نے ان کو وجود میں لا کر گویا ان کی طرف سے خود ہی جواب دے دیا۔ اپنی ندا اور پکار کا مدعا انہیں سمجھایا، اور اپنے وجود سے انہیں اس وقت آگاہ کیا جبکہ وہ محض ایک مشیت الہی تھے جو اس ذات نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لا کھڑی کی تھی۔ پھر اس نے اپنے ارادے سے انہیں ایک ہدیت سے دوسری ہدیت میں منتقل کیا۔ انہیں نطفے کی طرح ایک چیز بنایا، اپنی مشیت سے اسے خلق بننا، اور صلب آدم میں آنا دیا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **وَإِذَا خَذَرْنَكَ مَنِّىْ اَدْرَمْتَ طَهَّرْهُمْ**  
**وَزَيَّغْهُمْ وَاسْهَدْهُمْ عَلَىٰ اَنْفُسِهِمْ جِ اَمْتٌ يَّرْتَكِبُوْنَ - وَالْاَعْرَافُ**  
۱۴۲ تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ بیان کرتا ہے کہ وہ ان سے ایسی حالت میں ہمکلام ہوتا جبکہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں تھا سوائے اس ذات برحق کے وجود کے جو انہیں ہر طرف سے شامل تھی۔ وہ الہی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں، بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اُسی کے وجود میں محصور تھا۔

چنانچہ حضرت جنید کے نزدیک اس اعتبار سے وجود کی دو قسمیں ہیں ایک

”تو وجود ربانی“ دوسرے لفظوں میں حق تعالیٰ کی ذات کے اندر موجود ہونا جو وقت کی قید سے آزاد ہے، اور جو ہیں اس دنیا میں آنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو اس عالم مخلوق کے اندر رہنے سے عبارت ہے۔ پہلی قسم کو وہ یوں بیان کرتے ہیں :-

”پس یہی وہ وجود ربانی اور وہ خدائی تصور ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو نہیں دیکھتا۔“  
اور آگے چل کر کہتے ہیں :-

”ایسا وجود کوئی شے نہیں کہ سب سے زیادہ مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے، زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلط اور استیلا سے تام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان مٹ کے رہ جاتا ہے اور اس کا الگ وجود گویا باقی ہی نہیں رہتا۔ وہ اس لیے کہ کوئی انسانی صفت اور کوئی انسانی وجود اس چیز کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا۔ جو ہم نے اوپر بیان کی ہے: یعنی وجود حق، اور اس کا غلبہ واستیلا۔“  
اس موضوع پر جنید مزید کہتے ہیں :-

”یہ پہلی قسم کا وجود، وجود کی ایک مکمل ترین قسم ہے۔ یہ زیادہ بہتر، زیادہ بلند مرتبہ، اور خدا کے غلبہ و فرمانروائی کے لیے زیادہ موزوں، اور اس کے استیلا کے زیادہ لائق ہوتا ہے۔ بسبب اُن صفات کے جو اس وجود کی حالت میں ان میں ظاہر ہوتی ہیں۔“  
لیکن جنید اس پہلی قسم کی وجود کی زیادہ تفصیلات ہم نہیں پہنچاتے۔ وہ کہتے ہیں :-

”اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا



کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پا سکتا ہے۔  
پھر فرماتے ہیں:

”تو گویا انسان کی اس مذکورہ حالت وجود کی نسبت سے حق تعالیٰ کا وجود کچھ ایسی نوعیت کا تھا جسے وہ خود ہی بہتر جانتا اور اس کی حقیقت پہچانتا ہے۔“

دوسری طرف وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ کس کس کو وجود حاصل تھا، اور کس طرح - وہ کہتے ہیں:

”پس کون یہاں موجود تھا، اور اپنا الگ وجود رکھنے سے پہلے وہ کس طرح موجود تھا۔ کیا خدا تعالیٰ کے استفسار کا جواب کسی شخص نے دیا تھا! سوائے ان پاک و صافات، لطیف اور مقدس رُوحوں کے جنہیں خدا تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور مشیت نامہ نے سامنے لا کھڑا کیا تھا۔“

حضرت جنید کے اس نظریے میں کہ روح پہلے سے موجود تھی، اور یہاں اس دنیا میں آنے سے پیشتر ہمارا ایک حقیقی وجود تھا، اور یہ کہ وہ وجود اس ثانوی وجود سے مختلف تھا جو ہم نے بطور مخلوقات کے اختیار کیا۔ اس سارے نظریے میں نو فلاطونی (اشراقی) خیالات کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اور یہ نظریہ Enneads میں فلاطینوس کے مندرجہ ذیل قول سے ملتا جلتا ہے:

”پیشتر اس کے کہ ہم یہاں اس دنیا میں موجود ہوں، ہمارا وہاں وجود تھا جہاں ہم اپنی اس موجودہ حالت سے الگ کوئی اور ہی چیز تھے۔ ہم فاعل رُوح تھے۔ ہماری عقل و فہم اس حقیقت مطلق کے ساتھ بندھی ہوئی تھی۔ اس سے الگ نہیں تھی۔ اس وجود کل کے ساتھ بطور

ایک تگمہ کے جڑی ہوئی۔۔۔ اس وقت حالت یہ تھی کہ جیسے ایک ہی آواز اس وجود سے نکلتی ہو۔ ایک ہی لفظ اس کی زبان سے ادا ہوتا ہو اور ایک ہی کان ہر طرف سے اس آواز کو سنتا ہو۔ یہ سماعت کوئی شے نہیں کہ بہت کارگر ہوتی تھی۔ اب ہم ایک ثنی چیز بن گئے ہیں۔ وہ نہیں ہیں جو پہلے تھے۔ اب ہم بے حس و حرکت ہیں۔ اور ایک لحاظ سے ہم گویا موجود ہی نہیں ہیں۔“

بطور مخلوق کے ہمارے ثانوی وجود کے متعلق فلاطینوس کہتا ہے:

”اس عدم وجود سے البتہ ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ کوئی ایسی چیز ہے جو بالکل موجود ہی نہیں ہے۔ نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز جو اس وجود حقیقی سے بالکل مختلف شکل کی ہے۔ وہ عدم وجود جس کا ہم اس وقت تصور کر رہے ہیں۔ وہ دراصل وجود کا ایک عکس ہے، یا غالباً کوئی ایسی چیز جو عکس سے بھی زیادہ دور کی ہے۔“

دو قسم کے وجودوں کے درمیان یہ تفریق ہمیں اس تفریق کا خیال دلاتی

ہے جو حضرت جنید اصل وجود، اور ہمارے اس ثانوی اور غیر حقیقی وجود کے درمیان قائم کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ تفریق پہلے ہی تصوف کی تعریف کرتے ہوئے بیان کر دی ہے۔ جہاں وہ کہتے ہیں: ”تصوف اپنے جو ہر میں خدا تعالیٰ ہی کی ایک صفت ہے۔ لیکن عکس اور پر تو کی حالت میں یہ انسانی صفت بن جاتا ہے۔“ (ملاحظہ ہو صفحہ ۷۴)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک ہمارے وجود کا رشتہ خدا کے وجود کے ساتھ بندھا رہتا ہے، وہ حقیقی ہوتا ہے۔ ہماری راتے میں جنید نے قرآن کریم کی آیت میثاق کی تفسیر رُوح کے اس وجود قدیم کے متعلق نو فلاطونی عقیدے کی روشنی میں کی ہے۔ ان کے ذہن میں قرآن کریم کی اس آیت اور صوفیانہ فلسفے کی تعلیمات



کے درمیان ایک گہری مناسبت تھی!

اگر ہم اس نظریے کا لب باب نکالیں، اور توحید کے اس بلند ترین درجے کو بیان کریں جہاں کہ ایک عبادت گزار پہنچ سکتا ہے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اس اولین اور ابتدائی حالت کو واپس پہنچ جاتا ہے جہاں کہ وہ اپنی پیدائش سے پہلے تھا۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنے اس دنیوی وجود کو خیر باد کہہ دیتا ہے۔ اس کا عام انسانی وجود باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ وہ ذات حق تعالیٰ کے اندر ہی رہتا ہے، اور پوری طرح اس وجود مطلق میں جذب ہو جاتا ہے یہی وہ طریقہ ہے جس سے کہ ایک موحّد حقیقی توحید پا سکتا ہے۔ جب تک وہ اپنی انفرادیت قائم رکھتا ہے وہ توحید کی اس کامل حالت کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے کہ اس کی انفرادیت کی بقائے مسلسل کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ابھی تک موجود ہے۔

جنید کا اشارہ اسی حالت کی طرف معلوم ہوتا ہے جب وہ کہتے ہیں کہ:

”اس کی وجہ یہ کہ حق تعالیٰ ان پر پوری طرح چھا جاتا ہے اور انہیں اپنی انسانی صفات سے عاری کر دیتا ہے۔۔۔“

”چنانچہ وہ لوگ حالت غیب میں رہتے ہوئے بھی اس کے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوتے ہیں جو عام تصورات مختلف ہوتا ہے۔ ذات حق تعالیٰ ہر حال میں ان پر پوری طرح چھائی ہوئی اور غالب ہوتی ہے۔“

”اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار بندوں کو وجود بخشا ہے تو وہ اپنی مشیت کو ان پر جس طرح چاہتا ہے طاری ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی اعلیٰ صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ جنید کے نزدیک خدا تعالیٰ جب ایک انسان کو

حق فرماتا ہے تو اس کا پہلے سے ہی یہ منشا ہوتا ہے کہ وہ اس پر چھایا جائے، اور اسے دوبارہ اپنے اندر مدغم کر کے ایک کر دے۔ چنانچہ اس دنیا کی زندگی میں بھی اگر خدا تعالیٰ کسی بندے کو منتخب کر لے، اور وہ اس کے انتخاب پر پورا اتر جائے تو خدا تعالیٰ اس کی انفرادیت بالکل فنا کر کے اسے اپنی وحدانیت کا مکمل شعور عطا کرتا ہے۔ جنید آگے چل کر کہتے ہیں:

”اسی لیے ہم نے کہا کہ جو کچھ عبادت گزار کو نظر آتا ہے خدا تعالیٰ اسے فنا کر دیتا ہے۔ اور جب وہ خود اس پر تسلط اختیار کر لیتا ہے تو اپنے آپ کو باجبروت، غالب و قاهر، اور مکمل طور پر فتحیاب نظر کرتا ہے۔“

اس حالت میں خود خدا ہی اپنے کمال کے مطابق کارکنندہ ہوتا ہے اور انسان جو کچھ بھی اس حال میں چاہتا اور کرتا ہے، وہ سوائے خدا تعالیٰ کی مرضی اور عمل کے اور کچھ نہیں ہوتا۔

یہ حالت ایسی نہیں ہے کہ جسے ایک عبادت گزار بغیر کسی نصرت و حمایت کے حاصل کر سکے۔ بلکہ یہ خدا تعالیٰ کی طرف سے اُس عابد کے حق میں جسے وہ اس مرتبہ کے لیے منتخب فرماتا ہے ایک انعام ہوتا ہے۔ جنید اس بات کا ثبوت حدیث سے مہیا کرتے ہیں۔ ایک حدیث قدسی ہے کہ: ”میرا بندہ اعمال نافعہ کے ذریعے میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ میرا محبوب بن جاتا ہے پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے کہ وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ، جس سے کہ وہ دیکھتا ہے۔“

جنید اس حدیث کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ اس کے معانی کو لفظ بلفظ اختیار کر لینا درست نہیں ہوگا۔ اس کے معانی صرف یہی ہو سکتے ہیں کہ:

”یہ حق تعالیٰ ہی ہے جو اس کی تائید فرماتا ہے، اس حالت کو پہنچنے کی توفیق اسے مہیا کرتا ہے، اس کی رہنمائی فرماتا ہے، اور جو کچھ چاہتا

ہے، اور جس طرح چاہتا ہے اس کا اسے مشاہدہ کراتا ہے۔ اور اس صورت میں وہ اپنے بندے سے ہمیشہ صحیح کام، اور ہمیشہ حق کی موافقت ہی کراتا ہے۔ خدا کے عزوجل کا یہ فعل اور اس کی بندے کے حق میں یہ عنایات اسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں، نہ کہ اس بندے کی طرف جو یہ عنایات حاصل کرتا ہے۔ اس لیے کہ تمام چیزوں کا مصدر و منبع او وسیلہ و ذریعہ وہ بندہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ اس پر ایک بیرونی ذریعے سے نازل ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک غیر انسان ہستی کے ساتھ ہی منسوب ہونے کے زیادہ لائق ہیں۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا یہ صحیح و جائز ہے کہ خدا تعالیٰ کے یہ عطیہ اور انعامات حالتِ اختتام میں ہی رہیں اور اس کے ساتھ منسوب نہ ہوں۔

یہ تمام حالت اور کیفیت وہی ہے جسے حضرت جنید نے تقصوت کی تشریف کرتے ہوئے مراد لیا ہے: "تقصوت یہ ہے کہ خدا تمہیں اپنے اس ثنائی وجود سے فنا کر کے تمہیں اپنے آپ کے اندر ایک وجود بخشے۔" اس ضمن میں وہ آگے لکھتے ہیں:-

"ایک زندہ انسان وہ ہے جو اپنی زندگی کو اپنے خالق کے وجود کی بنیاد پر قائم کرتا ہے نہ کہ وہ جو اپنی زندگی اپنے جسمانی ہیکل کے حفظ و بقا کی اساس پر تعمیر کرتا ہے پس اس کی زندگی کی حقیقت اس کی موت ہوگی اس لیے کہ وہ اس کے لیے اس آویں اور ابتدائی حالت وجود کو واپس لوٹنے کا ایک ذریعہ ہوگی۔"

ایک عبادت گزار کس طرح اپنے آپ میں فنا ہو کر ذات حق تعالیٰ میں وجود پا سکتا ہے؟ یہ مقام وہ کس طرح حاصل کر سکتا۔ اور کس طرح اسے تکمیل تک پہنچا سکتا ہے؟ حضرت جنید اس مسئلے کی توضیح اپنے "نظر یہ فنا" میں کرتے ہیں۔

۱۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۲۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۳۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۴۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۵۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۶۔ مکتوب نمبر ۶

۷۔ مکتوب نمبر ۶

۸۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۹۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۱۰۔ Enneads ج ۱، پیرا ۱۴

۱۱۔ Enneads ج ۱، پیرا ۸-۳

۱۲۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۱۳۔ ایضاً، مکتوب نمبر ۶

۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۱۷۔ "رسالۃ" (فشری)، ص ۱۲۶

۱۸۔ باقی ج ۱، ص ۱۴۳، حوالہ از مصنفین

## باب ۸

### نظرۃ فنا

حضرت جنید کا نظریۂ میثاق اور نظرۃ فنا دونوں ایک ہی منزل کی طرف لے جاتے ہیں، جو توحید کا بلند ترین مقام ہے۔ 'میثاق' اور 'فنا' توحید کی طرف جانے والے دو مختلف راستے ہیں۔ پہلا راستہ رجوع الی اللہ کی حالت کو بیان کرتا ہے، دوسرا راستہ بتاتا ہے کہ اس حالت کو پہنچنے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے کیسی ریاضت کرنی چاہیے، اور کیا کیا قدم یکے بعد دیگرے اٹھانے چاہئیں۔ حضرت جنید کے نزدیک اگر ایک مومن اس الٰہی وجود کی حالت کو پہنچنا چاہتا ہے تو اسے اپنے انسانی وجود کو جو کہ ایک ثانوی چیز ہے ختم کر دینا ہوگا۔ تاکہ وہ وجود خداوندی میں، جو کہ اصل اور مقدم چیز ہے، مدغم ہو کر اپنے الٰہی وجود کا ادراک کر سکے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں نظریے باہم مل کر ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

جنید فنا کے تین درجے قرار دیتے ہیں۔ جن کی تفصیل اور وضاحت وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

”فنا تین قسم کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی فنا یہ ہے کہ تم اپنی صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جاؤ۔ اور اس حالت پر اپنے اعمال سے دلائل ہم پہنچاؤ۔ وہ یوں کہ تم خوب محنت و ریاضت کرو۔ اور اپنے نفس کی خواہشات کے خلاف عمل کرو۔ جو کچھ تباہ نفس چاہتا ہے اس کی بجائے اسے وہ چیز دو جس سے وہ نفرت کرتا ہے۔ دوسری قسم کی

فنا یہ ہے کہ تم اپنے حلقہ نفس سے بالکل دستبردار ہو جاؤ۔ یہاں تک کہ طامات میں جو لذت ایک عابد و زاہد کو ملتی ہے اس کا احساس بھی تم سے جاتا رہے۔ تم خود اسی کے اور صرف اسی کے ہو جاؤ۔ تباہی اور فنا حق کے درمیان کوئی واسطہ ہی باقی نہ رہے۔ اور تیسری قسم کی فنا یہ ہے کہ تجلیات ربانی کا تم پر اتنا غلبہ ہو جائے کہ تمہارے اس وجود موجود کی حقیقت تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہو جائے۔ ایسی حالت میں تم ایک ایسا وجود فانی ہو جاؤ گے جو وجود ابدی کے ساتھ متحد ہو کر خود بھی ابدی ہو گیا ہوگا۔ تمہارا وجود، وجود خداوندی کے سبب ہی ہوگا۔ اس لیے کہ تمہاری فنا تو متحقق ہو چکی۔ تمہاری رسم، یعنی ظاہری شکل، باقی رہی لیکن تمہارا نام اور تمہاری انفرادیت مٹ جائے گی۔

پہلی حالت فنا کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے۔ انسان کو، جبکہ وہ بطور ایک مسلم کے اپنے فرائض انجام دے رہا ہو، اپنی ذاتی رغبتیں اور میلانات، اپنی آرزوئیں اور جذبات سب پس پشت ڈال دینے چاہئیں اور یہ وہ چیز ہے جسے جنید صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہونا کہتے ہیں۔ اس چیز سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسے ایک مسلسل انسانی تربیت، اور ایک باشعور صوفیانہ طریق زندگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اکثر اسے اپنے نفس کی ان خواہشات و رغبات کے خلاف کام کرنا پڑتا ہے جو اس کے مقصد کی پاکیزگی کو گدلا کر دیتی ہیں۔ فنا کی یہ حالت ایک انفرادی و معروضی مرتبہ کی ہوتی ہے۔

فنا کی دوسری حالت کا مطلب یہ ہے کہ ایک عبادت گزار اپنے آپ کو تمام دنیاوی لذت ہائے حواس سے منقطع کر لے۔ یہاں تک کہ خدا تعالیٰ کے احکام کی پیروی میں اعمال صالحہ سے جو مسرت انسان کو ہوتی ہے اس کے احساس سے بھی عاری ہو جائے۔ اس طرح کوئی بیچ کا واسطہ ایسا باقی نہ



رہے جو انسان کو خدا کے ساتھ بالواسطہ تعلق قائم کرنے پر آمادہ کرے۔ فنا کی یہ حالت ایک ذہنی اور داخلی قسم کی ہے۔

فنا کی تیسری حالت سے مراد یہ ہے کہ انسان اس شعور سے بھی عاری ہو جائے کہ وہ بروہائے ذات حق کے مقام پر پہنچ چکا ہے۔ خدا کے روبرو اپنی ذات کا شعور باقی نہ رہے۔ یہ وہ حالت ہے جس کے متعلق ہم پہلے سن چکے ہیں۔ اور یہ اس وقت طاری ہوتی ہے جبکہ ایک عابد پر ذات الہی پوری طرح چھا جاتی ہے۔ اُس کا ہر طرف سے احاطہ کر لیتی ہے، اور اس پر پوری طرح فتحیاب ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں اگرچہ اس کے گرد و بسنے والے افراد کے لیے اس کا جسمانی وجود اور ظاہری ہیئت باقی رہتی ہے لیکن اس کی انفرادیت بالکل فنا ہو جاتی ہے۔ اپنے آپ میں اب اس کا الگ وجود باقی نہیں رہتا۔ اس کا گزشتہ وجود گویا مُردہ ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی ابدی زندگی کی طرف اُس لوٹ جاتا ہے، اور ذات حق تعالیٰ کے ساتھ اور اسی کے اندر رہنے لگتا ہے۔ یہ حالت، جو فنا کی آخری حالت ہے، اس میں حالت بقا بھی شامل ہوتی ہے۔ انسان فنا ہو کر خدا تعالیٰ کے اندر باقی اور جاوداں ہو جاتا ہے۔ اصل

میں فنا اور بقا دو مختلف پہلوؤں سے ایک ہی حالت کے دو نام ہیں۔ جب ایک فرد خدا تعالیٰ کی ذات کے اندر فنا ہو کر اپنی انفرادیت کھودیتا ہے تو اسی وقت وہ دراصل خدا کی ذات کے اندر باقی اور ابدی بھی ہو جاتا ہے۔ فنا سے مراد بدمست کے نردوان کی طرح محض موقوتی ذات ہی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، اس کے اندر ایک عابد کی ذات کی ابدیت بھی شامل ہے جو اسے ذات خداوندی میں مدغم ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس مقام پر حضرت جنید کے تصور خدا میں ہیں ایک اہم بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ فنا، جبکہ وہ خود غصود میں جائے وعدت الوجود دیتا کی طرف لے جاسکتی ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جنید کے فناء کے معاملے

میں یہ بات نہیں ہے۔ ان کی فنا، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، صرف ذات خداوندی کے اندر بقا کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ خدا تعالیٰ کی ذاتی خصوصیت اس حالت میں بھی اسی طرح باقی رہتی ہے اور اس کے الوہی وجود میں عبادت گزار کی ذات ابدیت کا عاقد بن لیتی ہے۔ یہ کیفیت فنا کی اس تمام حالت میں قائم رہتی ہے۔ یعنی پیشتر اس کے کہ عابد اپنے آپ میں ذہنی حالت نحو میں آواپس آجائے۔

یہاں یہ امر مد نظر رہنا چاہیے کہ اس بلند ترین مقام پر پہنچ کر بھی ایک عابد خدا تعالیٰ کی پوری حقیقت کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اگرچہ اسے ذات خداوندی اپنے اندر لے لیتی ہے، اور وہ اس کے اندر رہنے لگتا ہے۔ جنید کہتے ہیں: ”چنانچہ اس حالت الوہی میں بھی، اور باوجود اس کے کہ حق تعالیٰ کا وجود خالص اس پر چھایا ہوا ہوتا ہے، اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اس حقیقت نہایتہ کا درک حاصل کر کے اپنے نفس مضطرب کو شفا ہم پہنچا سکے۔ اس حالت میں صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ ذات اپنی صفات علیا، اور اسمائے حسنی کے ساتھ دیکھی جاسکتی ہے۔“ تو گویا اس حالت میں بھی ایک عابد خدا تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کامل اتحاد حاصل نہیں کر سکتا۔ حضرت جنید اپنی تمام تعلیمات میں اسی نکتے پر زور دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

”جب انھوں نے اس ذات کو اس کی اپنی رضا کے مطابق طلب کیا، اور اپنے آپ میں اسے جذب کرنے میں ناکام رہے، تو ان لوگوں نے گویا خود اس کی خواہش کی کہ خدا تعالیٰ کی ذات ان کے نفوس پر چھایا جائے۔ اس طرح انھوں نے اپنی ذات کے لیے ایک آزمائش مول لے لی۔ وہ اس لیے کہ ان کے اندر اشتیاء کی لذت باقی ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کے آگے ایک پردہ سا آجائے جس کا اثر یہ ہوتا

کو اس غلطی کا علم تھا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: "بعد ازاں کے کچھ صوفیہ نے اپنے عقائد میں یہ کہہ کر خسو کر کھاتی ہے کہ جب وہ اپنی انسانی صفات سے گزر جاتے ہیں تو وہ خدا تعالیٰ کی صفات کے اندر داخل ہو جاتے ہیں۔ اس سے تو معلول لازم آتا ہے۔ یا وہ مسیحی عقیدہ جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں مشہور ہے۔ یہ خاص طرز اعتقاد و بعض قدماء کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس کے صحیح معنی یہ ہیں کہ جب ایک انسان اپنی صفات سے گزر جاتا ہے، اور خدائی کی صفات میں داخل ہو جاتا ہے تو وہ دراصل اپنی رضا سے، جو خدا تعالیٰ کی طرف سے اسے عطا ہوتی ہے، یا تھکا اٹھا لیتا ہے، اور خدا تعالیٰ میں مدغم ہو جاتا ہے۔ یہ جانتے ہوئے کہ اس کی اپنی رضا بھی خدا تعالیٰ ہی کا عطیہ تھی۔ چنانچہ اس خصوصیت انعام کی بدولت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اپنے آپ کے متعلق دیکھنا اور سوچنا بند کر دے۔ اور خالصتہً خدا تعالیٰ کی وفاداری اختیار کر لیتا ہے۔ اور یہ ایک مقام، ایک حالت ہے۔ ان لوگوں کی جو توحید کے متلاشی ہوتے ہیں۔ جن لوگوں نے اس عقیدے میں غلطی کھائی ہے وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں کہ خدا کی صفات خود خدا نہیں۔ خدا کو اس کی صفات کا ہم معنی قرار دینا ایک طرح کا کفر ہے۔ اس لیے کہ خدا خود دل انسان میں نہیں اترتا، بلکہ انسان کے دل میں جو چیز اترتی ہے وہ خدا پر ایمان، اس کی وحدت کا اعتقاد، اور اس کے ذکر کی پاکیزگی ہے۔"

تراج یہ بھی کہتے ہیں کہ "کچھ لوگوں نے اس خیال سے کھانا پینا ترک کر دیا ہے کہ جب ایک آدمی کا جسم نجیف و ناقواں ہوتا ہے تو اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی انسانی خصوصیات سے آزاد ہو کر خدائی صفات سے متنصف ہو جائے۔ وہ نادان لوگ جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ انسانیت اور انسانی جبلی السلاق کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ انسانیت انسان سے اسی قدر ہی الگ ہو سکتی ہے جس قدر کہ سیاہ رنگ ایک سیاہ قام شخص سے

ہے کہ جب بھی کوئی فخر کا موقع ہو، یا ذکر و فکر کا کوئی نتیجہ برآمد ہو، یا اپنے نفس کی کسی خواہش پر غلبہ و قہر حاصل ہو، تو وہ اپنی آنا اور خوری کے تقاضوں کے تحت اشیاء پر حکم نکالتے ہیں، اپنے احساسات کو کام میں لاتے ہیں، اور اپنے آپ کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں۔ تم اس کیفیت کو کیوں کر جان سکتے ہو، اس کا علم تو انہی لوگوں کو ہوتا ہے جو اس کیفیت سے خود گزرتے ہیں۔ ان کے سوا نہ کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، نہ اس کی تاب ہی لاسکتا ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ کیونکر ان لوگوں نے ذات خداوندی کی طلب کی، لیکن پھر بھی اس تک نہ پہنچ پائے۔ اور اس مقصد کی خاطر ہر اس چیز کو وسیلہ بن کر جو اُس کی طرف سے ان پر عیاں ہوئی، اور الوہی حقیقتوں کی مدد بھی حاصل کی۔ وہ اس لیے کہ اس نے انہیں اپنے وجود سے آشنا کیا، اور ان کے سامنے اپنے وہ اسرار غیب لاکھڑے کیے جو اُس تک پہنچانے والے ہیں۔ جب یہ ہوا تو سب آثار مٹ کے رہ گئے اور سب خواہشات و انسان کے اندر ختم ہو گئیں۔"

چنانچہ فنا، جس طرح کہ حضرت جنید نے اس کا تجربہ کیا ہے، یہ نہیں ہے کہ انسان کا وجود خدا تعالیٰ کے وجود میں منتقل ہو جائے۔ . . . وہ ذات خداوندی سے عینہ ہو جاتے ہیں۔ صرف ان کا اپنا مشاہدہ اور بصیرت ان سے الگ ہو جاتی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ اپنی طاقت اور شان و شوکت کے ساتھ قائم رہتا ہے۔ . . . بلکہ اس کے معنی عیناً کہ ہم پیچہ دیکھ چکے ہیں یہ ہیں کہ انسان کی رضا خدا کی رضا میں شامل ہو جائے۔

فنا کے متعلق حضرت جنید کی صوفیانہ تعلیمات میں یہ نکتہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اور بعد کے آنے والے مفسروں نے اسے غلط سمجھا ہے۔ تراج



اپنی محرومی اور ذلت کا بہت غم تھا۔ اور یہ نئی حالت ان کے لیے  
اغصردگی اور دل شکستگی کا پیغام لائی۔ چنانچہ وہ اس وجود مطلوب  
کی خاطر ہمیشہ غمزدہ اور دردمند ہی رہیں، اور اس کے شوق میں سرگرداں  
اس حالت کے بعد جو دوسری حالت ان پر عاری ہوئی وہ پیاس  
اور اشتیاق کی تھی۔ چنانچہ ان کے قلب و مگر میں پیاس شدید  
شدید تر ہوتی گئی۔ اور وہ روعیں اس ذات کی معرفت کی جن  
میں لگ گئیں۔ اور اس معرفت کی تلاش میں وہ اپنے آپ سے  
بھی گزر جانے پر آمادہ ہوئیں۔ ذات حق کے لیے اس پیاس اور  
آرزو نے ہر مائدہ کے ساتھ ان کے لیے ایک مائدہ برپا کیا، اور ان  
کے ہر قطعہ لباس کو گویا ان کے لیے نشان اور علم بنا دیا۔ اس آرزو  
نے ان کو فقر و غربت کا مزا بھی چکھایا۔ اور مشقت برداشت کرنے  
کا تجربہ بھی ایک مرتبہ پھر سے کرایا۔

روح انسانی اس بوجھ اور مشقت کو مع اس کے لوازمات اور تکالیف  
کے قبول کرتی ہے اور اس میں اپنی شفا تلاش کرتی ہے۔ اس دوران میں  
نظر ہر حال پر وہ اپنے محبوب کے آثار کے ساتھ چمٹی رہتی ہے۔ ہر دوری  
اس کی نظر میں نزدیک بن جاتی ہے، اور یہ لطیف تر ہو جاتی ہے۔ اس  
لیے کہ اس پر سے اب پردہ اٹھ چکا ہوتا ہے۔ اور یہ اس حالت میں پورے  
اور مستور نہیں رہتی۔ اور حق تعالیٰ جب اس کی آزمائش کرتا ہے تو اس  
امتحان میں نیچے نہیں ہٹتی۔ اور اس کی یہ پوشیدگی ممکن بھی کیسے ہو سکتی  
ہے جبکہ یہ اس ذات کے سامنے اسیری کی حالت میں ہوتی ہے اور  
اس کے انعام و اکرام کی امیدوار! جب ذات حق نے اس کو اس  
آزمائش سے سرفراز فرمایا، تو یہ بھی اپنے آپ کو اس آزمائش کی راہ میں  
ہلاک کرنے کی آزادی دے دیتی ہے۔ اور اس ذات کی محبت سے

یا سفیدی ایک سفید چیز سے الگ ہو سکتی ہے۔ لیکن انسانی جبلت صفات و  
اخلاق حقائق الہیہ سے منتشر ہونے والی پر زور تخلیقات کے اثرات تغیر  
پذیر ہو جاتے ہیں۔ انسانی صفات انسانیت کا اصل وجہ نہیں ہیں۔ جو  
لوگ عقیدہ فنا کا ذکر کرتے ہیں، ان کا مطلب دراصل یہ ہوتا ہے کہ انسان  
اپنے افعال اور اعمال اطاعت کو الگ کوئی چیز سمجھنے کی بجائے یہ سمجھنے  
لگتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی اپنے بندے کی خاطر ان سب اعمال و افعال کا  
سبب بنتا ہے۔

جنید کے نزدیک ایک عبادت گزار جب فنا کے اس آخری مقام پر  
ہوتا ہے، جہاں وہ اپنی انفرادیت بالکل ہی کھو دیتا ہے۔ تو یہاں بھی وہ خدا  
سے الگ ایک وجود ہوتا ہے۔ بہت سے پردے اگرچہ دور ہو چکے ہوتے  
ہیں، لیکن ایک پردہ خالق اور بندے کے درمیان پھر بھی حائل رہتا ہے۔ یہ  
حالت، جیسا کہ جنید نے اس کا تجربہ کیا ہے، فنا اور الم سے پُر ہوتی ہے۔  
یہ دراصل امید و بیم، سوز و کرب، اور طلب الہی کی حالت ہوتی ہے اس  
حالت کا برداشت کرنا روح کے لیے ایک کڑی آزمائش ہوتا ہے۔ جب  
انسان اس حالت میں ہو تو خدا تعالیٰ اس کی معاونت فرماتا ہے۔ اور اسے  
آزمائش کی ایسی حالت میں برقرار رکھتا ہے کہ ایک طرف تو وہ اپنی دنیوی  
انفرادیت سے عاری ہوتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ وجود مطلق میں بھی  
جذب نہیں ہو پاتا۔ تاہم روح انسانی اس آزمائش اور ابتلا کی منزل  
میں بھی ایک روحانی مسرت محسوس کرتی ہے۔ اس لیے کہ ایسی آزمائش  
میں ہر صورت ذات خداوندی اس کے سامنے رہتی ہے۔ جنید کہتے  
ہیں :-

”یہ روعیں اپنے آزمائش کنندہ کی طلب و آرزو میں ترقی  
رہیں۔ اور اس مطلوب بعید کی جفا کو شی پر شکوہ نہج ہوئیں۔ انہیں



انسان اپنے ارادے سے جو کہ اس دنیوی انفرادیت کا ایک خاصہ بھی جاتی ہے دستور دار ہو جائے۔ کاملہ اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے سپرد کر دے، اور خدا تعالیٰ کے اندر اپنے ابدی وجود کی طرف واپس لوٹ جائے۔ اس طرح وہ خدا کے ساتھ اس حد تک متحد ہوگا جس حد تک متحد ہونے کی خود خالق نے اپنی مخلوق کو اجازت دی ہے۔

ہم حضرت جنید کو ایک ستم الثبوت مبصر معلم، اور مسک توحید کو اس کی عین ترین اور سب سے عالمانہ اور منظم شکل میں سمجھانے والا استاذ و مرشد قرار دے سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف میں ان کا فی الحقیقت یہی مقام ہے۔ وہ پہلے شخص نہیں ہیں جنہوں نے توحید کے بارے میں کلام کیا ہو۔ ان کے استاد سری السقطی، اور ان سے پہلے معروف الکرنخی نے بھی توحید پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ اور یہ دونوں استاذ ایسے تھے کہ جن کا احسان جنید نے ہمیشہ تسلیم کیا۔ لیکن جنید نے توحید کو صوفیانہ نظام کے اندر ایک مرکزی جگہ دی ہے، اور اپنے رسائل میں توحید کے متعلق ہمیں ایک واضح عقیدہ عطا کیا ہے۔ وہ یہ عقیدہ، جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، اپنی زبانی تعلیمات میں بھی، اور اپنے رسائل میں بھی، اپنے خصوصی حلقہ ارشاد کے ان لوگوں کو بتاتے تھے جو اسے سمجھ سکیں۔ تاہم ان کے کچھ شاگرد اور متاخرین صوفیہ اس عقیدے کا مفہوم اس کی سادہ اور مجموعی حالت میں نہ سمجھ سکے۔ انہوں نے اس کا کبھی ایک حصہ لے لیا، کبھی دوسرا۔ اور اس طرح وہ کبھی مبالغے میں، اور کبھی مغالطے میں پڑ گئے۔

حضرت جنید کو اگر اچھی طرح سمجھ لیا جائے، اور ان کی تعلیمات کا احاطہ کر لیا جائے، تو وہ تصوف کی راہ میں ایک قابل اعتماد اور واضح رہنما ثابت ہوتے ہیں۔ توحید کے باب میں ان کی تعلیم بنیاد اور اصل کا مرتبہ

شاد کام ہو کر، اور مقام تقرب میں اس کی محبت میں ڈوب کر اپنے آپ کے لیے ہر قسم کا انتہام، اور ہر طرح کی فکر ترک کر دیتی ہے اس موقع پر آنکھیں کھان تک مشاہدہ حق سے روشن ہوتی ہیں، اس کا اندازہ ہم ان کی حالت بیداری سے کر سکتے ہیں۔ اس نئی روحانی زندگی کی مدت اتنی بے پایاں ہوتی ہے اور آزمائش کی سختی اتنی شدید کہ ان اور دل کو اپنا وجود کم کرنے میں کافی وقت درکار ہوتا ہے یہاں تک کہ یہی آزمائش ان کے لیے ایک مانوس و مقبول چیز بن جاتی ہے۔ اور اس کی چمن جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ یہ ارواں اس آزمائش اور امتحان کے بوجھ سے بالکل نہیں اکتا تیں، اور نہ اس سے کبیدہ خاطر ہوتی ہیں۔ یہ نفوس و رسائل جری اور بہادر ہوتے ہیں کہ جو کچھ ان پر گزرتا ہے، اور جو کچھ انہیں پردہ راز میں مہر دیا جاتا ہے وہ اس سے بڑی جوانمردی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ یہ لوگ خدا تعالیٰ کی آزمائش کی کبھی میں صابر اور ثابت قدم رہتے ہیں اور اس کے حکم کا انتظار کرتے رہتے ہیں۔ لیکن فی اللہ امر اکان مفعولاً تاکہ خدا کو جو کام منظور تھا اسے کر ہی ڈالے۔“

چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ حضرت جنید، جنہوں نے توحید کے بلند ترین مقام کا خود تجربہ بھی کیا ہے اور اس کا تجزیہ بھی۔ اور جنہوں نے نظریہ یثاق، اور نظریہ فنا کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، ابھی تک نہ وحدت الوجودیت کے ریشے میں گم ہوتے ہیں جس کے معنی ہیں کہ انسان خدا اور خود اپنے آپ کے جدا گانہ شعور سے غاری ہو کر صرف ایک وجود کا اقرار کرے، اور نہ انہوں نے اپنے آپ کو۔ یعنی عبادت گزار کو۔ خدا کا ہم پلہ قرار دیا ہے، دوسرے لفظوں میں اس وجود حق کے ساتھ مکمل اتحاد و یاقوت۔ بلکہ انہوں نے توحید کا تجربہ اور اس کی توضیح یوں کی ہے کہ

## باب ۹

### نظریۂ بحالی ہوش (صحو)

وہ نفوس جو اپنی انفرادیت گم کر کے، اور انسانی وجود سے گزر کر، توحید کے مقام کو پہنچ جاتے اور ذات خداوندی میں رہنے لگتے ہیں۔ اور ان پر اس ذات مطلق کا کامل غلبہ ہو جاتا ہے، اور وہ پوری طرح اپنے مالک اور فاتح کے قبضے میں ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا اپنا ارادہ بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ اسی ذات غالب کے ارادے میں ضم ہو جاتا ہے۔ اور ان کے لیے اس دنیا میں کوئی کام کرنے یا کوئی مقصد سامنے رکھنے کی بابت سوچنا بھی ممکن نہیں رہتا۔ ایسے لوگوں کی حالت کو جب انسان پہنچ جائے تو اس حیات و نبوی کے عام قوانین اور معیارات اس کے لیے اپنی اہمیت کھو دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کے لیے سب کچھ خدا تعالیٰ کی رضا ہی ہوتی ہے جس کا وہ ایک آلہ ہوتا ہے۔ اس مقام پر نیکی اور بُرائی کا امتیاز بھی بے معنی ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہر وہ چیز جو خالق کی طرف سے آتی ہے خوب ہوتی ہے۔

یہ حالت ایک صوفی کو منطقی طور پر ایک ایسے رویے کی طرف لے جا سکتی ہے، جس کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو معاشرے کے احکام و قوانین سے بالاتر سمجھنے لگے۔ اور بعض صوفیہ توفی الواقع دینی احکام کو پس پشت ڈالنے بھی لگ گئے۔ اور تمام مذہبی فرائض اور واجبات سے انہوں نے ہاتھ اٹھا لیے یعنی "معروف کے بجائے اور منکر سے اجتناب کرنے سے وہ یہ کہہ کر بری الذمہ ہو گئے کہ جب ایک شخص خدا کی رضا میں محصور رہتا ہے تو اسے ان احکام

رکھتی ہے۔ اور اس کی صداقتے باز گشت اکثر صوفی سلسلوں میں آج کے زمانے تک سنائی دیتی ہے۔

۱۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۳

۲۔ "کتاب اللع" (سترانج) ص ۲۱۳، نیز دیکھیے "صوفیائے اسلام" از نکلن ص ۱۴۹

۳۔ نکلن اگرچہ حضرت جنید کی اس بقا کے دنیائی مفہوم سے بخوبی آگاہ ہے لیکن اس کے نزدیک یہ تحفظ ذات بعد کی حالت ہوش میں ہی ممکن ہے دیکھیے اس کی کتاب: The Ideal of Personality ص ۱۲

۴۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۵۔ "کتاب اللع" (سترانج) ص ۴۳۲

۶۔ "کتاب اللع" (سترانج) ص ۲۶۳

۷۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۸۔ دیکھیے شاذلیہ نظام کا ٹریچر، خصوصاً ابن عطاء الاسکندری کی کتب۔

کی بابت کہتے ہیں: یہ — یعنی نظریہ بحالی ہوش — تمام عقائد میں سب سے زیادہ مشہور اور نامی ہے۔ اور تمام شیوخ نے اسے اختیار کیا ہے۔ اگرچہ اخلاقی تصوف کے بارے میں ان کے بیانات کے اندر کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔

حضرت جنید اس بات کو جانتے تھے اور انہوں نے اس کا تجربہ ہی کیا تھا کہ توحید کا بلند ترین مقام جس کا کہ اوپر ذکر ہوا، اپنی مقام فنا، جبکہ انسان اپنے ارادے سے دستبردار ہو کر خدا کے ارادے کے اندر منجم ہو جاتا ہے، انسان کے روحانی ارتقاء کا آخری مقام اور انتہائی منزل نہیں ہے۔ حضرت جنید کے نزدیک فنا کا یہ مقام وجد آخری حالت مدہوشی سے فاسد بھی ہو سکتا ہے اور یہ مقام اس صوفی کا تنہا مقصود نہیں ہو سکتا جو یہ سمجھتا ہے کہ اس کے ہم جنس انسانوں کے بارے میں اس پر کوئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس مقام پر اس کا ذہنی توازن بگڑ جاتا ہے۔ اور اس کی عقل و ہوش اور ضبط نفس کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار کو (باقی انسانوں سے) ہمیشہ ایک علیحدگی میں دیکھنا پسند نہیں فرماتا۔ جنید کہتے ہیں:

”خدا تعالیٰ کے ساتھ اس حالت رفاقت میں انسان کا دائرہ کا کہاں سے کہاں تک ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خدا کی طرف سے شروع ہو کر خدا ہی پر ختم ہوتا ہے۔ انسان کا وجود اسی ذات حق تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ متحد ہو کر وہ فنا ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی حالت فنا بھی باقی رہتی ہے۔۔۔۔۔ اور یہ اس

لیے کہ حق تعالیٰ کا اس کے وجود کے بارے میں ایک غشا ہوتا ہے جو وہ اسے واپس عام انسانوں میں بھیج کر پُدا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے عام لوگوں کی عرف اس حال میں واپس بھیجتا ہے کہ اس پر

پر عمل کرنے کی کیا ضرورت ہے جو اس نے حالت ذہنی میں رہنے والے عام انسانوں کو دیتے ہیں۔ وہ گویا یہ سمجھنے لگے کہ شریعت کے احکام اور قوانین صرف عوام انسان کے فائدے کے لیے ہوتے ہیں۔ رہے وہ نفوس عالیہ جو خالق کائنات کے ساتھ ایک حالت اتحاد میں رہتے ہیں تو ان کے لیے یہ فضول اور بے فائدہ ہیں۔

مذہب کے احکام اور معاشرے کے قائم شدہ رواجوں کی طرف سے یہ مکمل بے تعلقی ایک صوفی کو ایک خاص قسم کی رندی اور آوارگی کی طرف لے جاتی ہے، جو تصوف کی تاریخ میں کئی بار بارے سامنے آتی ہے۔

بہت سے صوفیہ میں ہم مذہبی اعمال کی طرف ایک پورا منفی رویہ پاتے ہیں۔ یہ بات ہمیں اس واقعے میں بھی ملتی ہے جو حضرت جنید کی بابت روایت کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں ایک شخص نے حضرت جنید سے کہا: بندگان خدا (یعنی صوفیہ) میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جن کا نظریہ یہ ہے کہ عمل سے دور رہنا ہی دراصل نیکی اور خوف خدا کی علامت ہے۔ جنید نے جواب دیا: ”یہاں لوگوں کا عقیدہ ہے جو مذہبی اعمال کو بالکل بے وقعت خیال کرتے ہیں اور یہ میرے نزدیک ایک بڑا بھاری گناہ ہے۔ ایسا عقیدہ رکھنے والے شخص سے تو ایک زانی اور چور بھی میرے نزدیک بہتر ہے۔ دراصل جو لوگ خدا تعالیٰ کی معرفت رکھتے ہیں وہ خدائی احکام بطیب خاطر سنتے ہیں، اور ان پر عمل کر کے انہیں واپس اس کی جناب میں پیش کرتے ہیں۔ اگر میری عمر ایک ہزار برس بھی ہو تو میں کبھی نہیں چاہوں گا کہ اعمال خیر میں میرے اندر ایک ذرہ بھر بھی کمی پائی جائے۔“

اس طرح ہم حضرت جنید کے اخلاقی نظریے کی طرف رہنمائی پاتے ہیں — ان کے نظریہ بحالی ہوش (صحو) کی طرف، جو توحید کے ساتھ مل کر ان کے تمام صوفیانہ نظام کی بنیاد بنتا ہے۔ جو پوری حضرت جنید کے عقیدے



جائے، اسی طرح کے عمل نہ کرنے لگے جیسے افراد معاشرہ کو کرتے ہیں۔ اور اس قانون و ضابطہ کو قبول نہ کر لے جو خدا نے اس معاشرے کے لیے مقرر کیا ہے۔

لیکن جب ایک صوفی ”بحالی ہوش“ Sobriety کی حالت میں واپس آ جاتا ہے، اور پھر اسی معاشرے میں رہنے لگتا ہے تو اس صورت میں بھی وہ ”فنا“ کی اس حالت سے، جس کا کہ اس نے تجربہ کیا ہے، بالکل دور نہیں ہو جاتا۔ بلکہ وہ یہ تجربہ اپنی اس نئی حالت کے اندر ایک مخفی خزانے کی طرح دبائے رکھتا ہے۔ اور جب وہ افراد معاشرہ کے درمیان رہتا، پوتا اور کام کو تلبسے تو یہی خزانہ اس کے باطن سے معرفت کی شعاع بن کر کھینچا رہتا ہے۔ اس نئی حالت میں وہ گویا بیک وقت ذاتِ خداوندی میں بھی رہتا ہے اور اپنے معاشرے میں بھی!

یہ دو حالتیں دراصل ایک ہی طور کے دو پہلو ہیں۔ حضرت جنید کہتے ہیں: ”پھر وہ انھیں (اہل دنیا سے) جدا کر دیتا ہے، اور اپنے وجود کے دائرے کے اندر سمیٹ کر انھیں (دنیا سے) غیر حاضر کر دیتا ہے۔ اور پھر ایک اور مرحلہ آتا ہے جس میں وہ انھیں اپنے آپ سے جدا کر کے (اہل دنیا کے لیے) حاضر و موجود کر دیتا ہے۔ چنانچہ ان کی دنیا سے غیر حاضری بسبب ان کی حضوری عیش گاہ رب العزت ہوتی ہے اور ان کی داس دنیا میں، موجودگی اس پیشگاہ عالی سے غیب کے باعث ہے۔“

ہوش کی اس حالت میں جس کا حضرت جنید نے تجربہ کیا ہے، اور پھر اس کی وضاحت کی ہے، ایک صوفی کو گویا اپنے معاشرے میں واپس جانے کی آزادی دے دی جاتی ہے۔ تاکہ وہ مخلوق خدا کی خدمت کر سکے۔ اس

کی نعمتوں کا اظہار پوری طرح عیاں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اس پر حق تعالیٰ کا مزید اکرام یہ ہوتا ہے کہ اس کی انفرادی صفات اسے واپس مل جاتی ہیں۔ تاکہ وہ عام لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے۔ ایک اور مقام پر جنید پھر کہتے ہیں:-

”پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ اس سے پہلے تھا۔ وہ اپنے آپ میں آ جاتا ہے، بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی میں بھی۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذاتِ خداوندی میں موجود تھا۔ اپنے آپ میں نہیں۔ وہ اس لیے کہ اب وہ غلبہ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالتِ نمود ہوش کی حالت، کی کھلی فضا میں آ جاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام چیزیں اپنی پہلی حالت پر آ جاتی ہیں۔ اور خود اس کو بھی اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔ اس حالت فنا کے بعد اس کے اندر اس کی ذاتی صفات، اور اس دنیا میں اس کے اعمال، افعال موجود رہتے ہیں۔ اور روحانیت کے اس مقام بلند کی انتہا کو پہنچ جانے کے بعد جب وہ واپس آتا ہے تو اس کا عمل اہل دنیا کے لیے ایک لائق اتباع نمونہ ہوتا ہے۔“

پس کوئی شخص بھی اس وقت تک صحیح معنوں میں ایک ایسا شخص اور رشد نہیں ہو سکتا جسے خدا و مسموں کے لیے نمونہ قرار دے، اس کے بھائی بندوں کے لیے ایک پیغام اس کے سپرد کر دے، اور اس کی زندگی اس کے آس پاس کے لوگوں کے لیے باعثِ منفعت بنائے، جب تک کہ کچھ عرصہ ذاتِ خداوندی کے حضور میں رہ کر، اور اس کے اندر جذب ہو کر، وہ پھر اپنے آپ میں واپس نہ آ جائے، اور پھر اسے انسانی معاشرے کا ایک فرد بن

سے بھی قریب تر کر دیا ہے۔

اس حالت میں حضرت جنید نے جذبات کی مختلف ردوں کا تجربہ کیا۔ اپنے ایک خط میں وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے محسوس کیا کہ ان کی روح ذات خداوندی کی طرف واپس لوٹنے کی تمنا میں بہت افسردہ اور غمگین تھی اور یوں محسوس کرتی تھی کہ جیسے اسے خدا تعالیٰ کی حضوری، اور اس کی ذات میں رہنے کی اس حالت سے دور کر دیا گیا ہو جو اسے پہلے میسر تھی۔ وہ کہتے ہیں۔

”لیکن جب خدا تعالیٰ ان ارواح کو واپس اپنی انفرادی حالت میں بھیج دیتا ہے، اور ہر روح کو اپنی نوع میں واپس لوٹا دیتا ہے تو وہ اس نئی حالت کو بطور ایک ظاہری پردے کے استعمال کرتی ہے جس کے پیچھے وہ اپنی وہ سابقہ حالت چھپائے رکھتی ہے جس میں کہ وہ اس سے پہلے تھی۔ اس نئی حالت میں وہ ایک بے چینی اور بے بسی کے عالم میں ہوتی ہے، اور اپنی نوع کے ساتھ مانوس ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ جب خدا نے اسے اس حالت کمال اور مقام عزت تکمیل سے محروم کر دیا۔ اور اسے علم و فکر کی راہوں میں واپس لے جا کر چھوڑ دیا تو قدرتی طور پر اس کے دل میں حسرت کا بسیرا ہوتا ہے۔ اور اس حالت کمال کے کھو جانے کا غم اسے برابر لگا رہتا ہے جس کی وجہ سے یہ روح پیہم خواہش اور آرزو کی حالت میں رہتی ہے۔ اور اس حالت دنیوی کو اس کی یہ واپسی کیوں نہ اس کے دل پر گھاؤ لگا، جبکہ وہ ایک دفعہ ”غائب“ ہونے کا تجربہ کر چکی ہے۔ اور اتحاد الہی کی برکتوں سے ایک دفعہ مالا مال ہو جانے کے بعد یہ کیوں نہ بھڑاسی چیز کی خواہش کرے؟“

حضرت جنید کہتے ہیں کہ اس حالت کی خصوصیت یہ ہے کہ روح ہمیشہ اس دنیا میں مناظر قدرت، اور عجائباتی شاہکاروں کی تلاش میں رہتی ہے۔

مرحہ خدا تعالیٰ کی طرف سے جو ”انعام“ اسے مرحمت ہوتا ہے وہ اسے بندگان خدا میں تقسیم کرنے کے مواقع پاتا ہے۔ اور ہر ایک کو بقدر اس کے حوصلہ و ظرف کے اس میں سے حصہ دیتا ہے۔ سادہ لوگوں کو وہ اپنی خدا ترسی کے ذریعے سہارا دیتا ہے۔ علم الہیات کی طلب میں نکلنے والوں کی بحیثیت ایک عالم و نیات کے رہنمائی کرتا ہے۔ نوجوانوں کو صحیح راستہ بتلاتا اور ان کی تربیت کرتا ہے۔ جنہی صوفیوں کے لیے وہ ایک رفیق اور ساتھی ہوتا ہے۔ اور اپنے ہم نشین صوفیہ کے ساتھ وہ اپنے اس رفیع و بلند تجربے کی بدولت تبادلہ خیال کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا کہ وہ اپنی حالت کمال میں خالق خدا سے الگ تھلک نہیں رہتا، بلکہ خدا تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ بھی وہ حاصل کرتا ہے اس کے ذریعے وہ دوسروں کی مدد کرنے کا اہل ہوتا ہے۔

ان دو حالتوں۔ حالت فنا اور حالت ہوش۔ کا ایک ہی شخص کے اندر جمع ہونا ایک ایسی چیز ہے جس کا حاصل کرنا اور جسے باقی رکھنا بے حد مشکل ہے۔ یہ صرف ان لوگوں کے لیے ممکن ہوتا ہے جنہیں خدا تعالیٰ نے اپنی مسلسل رحمت سے نوازا ہو۔ ایک ہی وقت میں حاضر بھی ہونا، اور غیر حاضر بھی۔ یہ اپنی ذات پر ایک مستقل برجہ ڈالنا ہے۔ حضرت جنید ایک مختصر سی نظم میں کہتے ہیں:-

”جو کچھ میرے اندر تھا وہ میں نے پایا

میری زبان تجھ سے پردہ اخلا میں بکلام ہوئی

اور ہم دونوں ایک لحاظ سے متحد ہو گئے

لیکن ایک دوسرے اعتبار سے ہم ایک دوسرے سے جدا ہیں

اور اگرچہ رعب و جہیت نے تجھے میری ان آنکھوں سے پوشیدہ

کر رکھا ہے

لیکن جذبہ وجد و انبساط نے تجھے میرے سب سے قریب حصہ جسم



طاعت اندوز جس کا ویسے تصور کرنا مشکل ہے۔

حضرت جنید اپنی پہلی اور موجودہ زندگی پر ایک نظر ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

”ایک وقت مجھ پر ایسا آیا تھا کہ آسمان اور زمین کے باسی میری پریشان حالی پر آنسو بہاتے تھے۔ پھر ایک وقت ایسا آیا کہ خود میں ان سب کی حالت غیاب پر رونما تھا۔ اور اب میری یہ حالت ہے کہ مجھے نہ ان کا کچھ پتہ نہ اپنا۔“

اس حالت ہوش کو بعض اوقات صوفیہ الفرق الثانی (دوسری علیحدگی،

کے نام سے پکارتے ہیں۔ اس لیے کہ فنا سے پہلے کی حالت کو وہ الفرق الاولیٰ پہلی علیحدگی کہتے ہیں۔ بعض اوقات وہ حالت ہوش کو الفرق الطبیعی، تقدنی علیحدگی یا جمع الجمع (ملاپ در ملاپ) بھی کہتے ہیں۔ جبکہ حالت فنا کو صرف جمع (ملاپ) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

صوفی کی ان دو حالتوں میں سے، جن میں سے ایک بے خودی یا وجد آمیز حالت مدہوشی ہے جو خدا تعالیٰ کی ذات کے غلبے کا ایک پہلو ہے، اور دوسری حالت ہوش و خود، حضرت جنید اس دوسری حالت ہوش پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ وہ بایزید بسطامی کے مدرسہ کے مخالف ہیں، جس میں زیادہ تاکید بے خودی پر ہی ہے۔ حضرت بخاری جن کی کتاب صوفی مکاتب فکر کے لیے عموماً اور حضرت جنید کی تعلیمات کے لیے خصوصاً ایک اہم ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ ان دو مختلف دعووں کو بیان کرتے ہیں۔ بایزید کے سکول کے متعلق وہ کہتے ہیں: ”بایزید اور ان کے متبعین حالت ہوش پر مدہوشی کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حالت ہوش میں یہ خودی ہے کہ انسانی صفات قائم و متوازن رہیں۔ اور یہ چیز خدا اور انسان کے درمیان سب سے بڑا پردہ ثابت ہوتی ہے۔ جبکہ مدہوشی میں انسانی صفات مثلاً عاقبت اثری اور اتقاب وغیرہ نیست و نابود ہو جاتی ہیں۔ اور خدا کے معاملے میں انسان کا شبہ نفس یک تلم ختم ہو جاتا ہے۔ صرف وہی صفات اس کے اندر باقی رہ جاتی ہیں

یہ ایک ایسی تلاش اور آرزو ہے جس سے بہت سے صوفیہ آشنا ہیں۔ اور جو فارسی شاعری کے اکثر خوبصورت صفحات لکھے جانے کا سبب بنی ہے۔ یہ آرزو ایک صوفی کی روح کی لطافت و پاکیزگی، اور اس کی خواہش جمال سے چھوٹی ہے۔ ایک صوفی کے لیے اس دنیا میں ایک خوبصورت چیز کا نظر اس تجربے کی بازگشت ہے جو اسے خدا کی حضوری میں حاصل ہوا تھا لیکن یہ تمام مناظر حسن و کمال جو وہ اس دنیا میں دیکھتا ہے اس صوفی کی روح کے لیے اس لحاظ سے باعث اذیت ہوتے ہیں کہ وہ اسے یہ احساس دلاتے ہیں کہ اس دنیا میں اس کے اپنے لیے حالت کمال کو پہنچنا ناممکن ہے، اور ساتھ ہی اسے اُس کچھڑے ہوئے محبوب کی یاد دلاتے ہیں، جس کی خاطر وہ ہمیشہ بے چین اور مضطرب رہتا ہے۔ یہ وہ یاد و حالتِ اولیں کا عارضہ ہے جو تمام صوفیہ کو چپا رہتا ہے۔

اسی سے متسل جنید اپنے مکتوب میں لکھتے ہیں:

”وہی وجہ ہے کہ عارفین کے دل عموماً شاداب مقامات، خوبصورت مناظر، اور سرسبز باغات ہی کی طرف مائل رہتے ہیں۔ اور اس دنیا میں ان کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ ان کے لیے عذاب ثابت ہو جاتا ہے۔ جس کے اندر وہ کہ وہ اپنی حالتِ اولیٰ کو واپس لوٹنے کی تمنا کیا کرتے ہیں۔ اُس حالت کو جس پر پردہ ہائے غیب پڑے ہیں اور جو سراسر محبوب کے ہاتھ میں ہے۔“

اس معاملے کا ایک دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ ایک صوفی اس حالتِ رہائی میں اکثر اپنے آپ کو آزاد محسوس کرتا ہے۔ اسے نہ کسی چیز کی فکر ہوتی ہے نہ پروا۔ اس کے لیے اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی کہ وہ کسی جگہ تنہا ہے یا ایک مجمع کے اندر! وہ اپنے ماحول اور فارج کے اثرات سے بالکل متاثر نہیں ہوتا۔ وہ اس دنیا کی چیزوں سے بالکل آزاد، اور الگ تھلک ہو جاتا ہے۔ اور آزادی کی ایک ایسی حالت سے



جو جنس انسانی سے تعلق نہیں رکھتیں۔ اور وہ بہت کامل اور اکمل ہوتی ہیں۔  
حضرت جنید اور ان کے مدرسہ تصوف کے متعلق وہ کہتے ہیں: "جنید اور ان کے  
اتباعین حالت ہوش کو مدہوشی پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مدہوشی ایک  
برائی ہے۔ اس لیے کہ اس میں انسان کی عمومی حالت میں اضطراب واقع ہو جاتا  
ہے۔ فعل و خرد، اور ضبط نفس سے انسان ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اور جس طرح کہ  
تمام اشیاء کا بنیادی اصول یا تو بالکل فنا سے حاصل کیا جاتا ہے یا وجود و بقا  
و دیگر افعال میں یا پوری طرح محو کرنے سے یا پوری طرح قائم رکھنے سے۔ اسی طرح تصدیق  
و تحقیق کا اصول بھی اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ تلاش کنندہ  
حالت ہوش میں نہ ہو۔ بے بصری کے ساتھ انسان کبھی بھی اس منظر خارجی کے  
بندھنوں اور اس کے برے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ یہ بات کہ لوگ  
اس منظر خارجی میں رہتے ہوئے خدا کو بھول جاتے ہیں، اس کی وجہ دراصل یہ ہے  
کہ لوگ چیزوں کو ویسے نہیں دیکھتے جیسے کہ وہ درحقیقت ہیں۔ اگر وہ انھیں  
ٹھیک طرح دیکھنے لگیں تو وہ اس غلطی میں پڑنے سے محفوظ رہیں۔

"دیکھنا دراصل دو طرح کا ہوتا ہے۔ جو شخص بھی چیز کو دیکھتا ہے وہ یا  
تو اسے بقا کی آنکھ سے دیکھتا ہے یا فنا کی نظر سے۔ اگر وہ بقا کی آنکھ سے  
ایک کرتا ہے تو وہ دیکھے گا کہ وجود خداوندی کے اندر خود اس کی اپنی بقا کے مقابلے  
میں تمام کائنات غیر کامل ہے۔ اس لیے کہ وہ اس منظر خارجی کو بذات خود باقی  
رہنے والا نہیں سمجھتا۔ اور اگر وہ فنا کی ذات حق کے نقطہ نظر سے کسی چیز کو  
دیکھے گا تو اس نتیجے پر پہنچے گا کہ ذات خداوندی کی بقا کے مقابلے میں تمام مخلوق  
اشیاء غیر موجود ہیں۔ چنانچہ ہر حالت میں وہ ان خلق شدہ اشیاء سے منہ موڑ  
لے گا۔ اسی لیے پیغمبر خدا اپنی دعا میں یہ کہا کرتے تھے: "اے خدا ہمیں اشیاء  
دنیا کو اس حال میں دکھا جیسی کہ وہ ہیں۔ اس لیے کہ جو کوئی بھی انھیں اس حال میں

دیکھ لیتا ہے آسودہ رہتا ہے۔

اب ایسی نظر سوائے حالت ہوش کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور مدہوش لوگوں  
کو ان باتوں کا کوئی شعور نہیں ہو سکتا۔

اس معاملے میں جویری حضرت جنید کے مدرسہ کی پیروی کرنا ہی پسند کرتے  
ہیں۔ وہ کہتے ہیں: "میرے مرشد جنھوں نے جنید کی تعیمات کا اتباع کیا تھا کہا  
کرتے تھے کہ مدہوشی تو باریجہ اطفال ہے، لیکن حالت ہوش میدان کارزار اور  
شہادت گہ مردان ہے۔ میں بھی اپنے مرشد کے ساتھ کامل اتفاق رکھتے ہوئے  
کہتا ہوں کہ ایک ایسے انسان کی جو مدہوش و بخود ہو چکا ہو حالت کمال یہ ہے  
کہ وہ ہوش میں آجائے۔"

حضرت جنید کے نظریہ ہوش کا تفصیل سے جائزہ لینے سے ہم اس نتیجے پر  
پہنچتے ہیں کہ ان کی تعلیم اور اس کے معاملے میں ان کا یہ رویہ دونوں ہی بے مثل  
چیزیں ہیں۔ تصوف کی تاریخ میں عموماً ہمیں ایسے صوفیہ ملتے ہیں جو ذات خداوندی  
کے ساتھ متحد ہونے اور اس پر اس ذات مطلق کے غالب اور حاوی ہونے کا تذکرہ  
کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہمیشہ اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ ایک انسان جسے خدا  
نے اتنی عزت بخشی ہو۔ وہ اپنی سوسائٹی سے بالکل ہی الگ تھلگ اور دنیا جہاں  
سے منقطع ہو کے رہ جائے۔ یہ صمیم ہے کہ بعض صوفیہ اپنی ہیئت اجتماعی کی  
طرف متوجہ و مرشد بن کر، اور بعض اوقات کسی نظام کے بانی بن کر واپس آتے  
ہیں۔ لیکن یہ ایک بہت ہی نادر النوع چیز ہے کہ ایک صوفی، ایک ایسا انسان  
جو صوفیانہ تجربوں کے تمام مراحل سے گزر چکا ہو، وہ اپنے آپ کو اپنے تجربے  
سے اٹا اٹکے لے جاتے جتنا کہ حضرت جنید لے گئے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے ساتھ  
اپنے کامل اتحاد کی حالت، نیز اس کے بعد اپنے آپ میں، اور دنیا میں واپس  
آنے کی کیفیت کے بارے میں ایک واضح نظریہ پیش کرے۔ انسانی سوسائٹی  
میں ایک صوفی کی واپسی، ایک بدلے ہوئے اور کامل تر وجود کی حالت میں۔

یہ وہ چیز ہے جو جنید کے نظریہ ہوش Sohriety کا مقصد اور لب لباب ہے۔ ایک صوفی کا یہ رویہ انسانی تہذیب کے لیے کسی طرح بھی منفعیانہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہ امر کہ حضرت جنید کا سب سے مثال اور اعلیٰ مذہبی تجربہ رکھنے والے اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اتنا قرب اور ذاتی تعلق رکھنے والے دوسرے اصحاب جنید کی مثال کو سامنے رکھتے ہوئے سوسائٹی میں فی الواقع واپس آئیں گے؟ تاکہ یہاں آکر وہ اپنے ہم جنس انسانوں کی خدمت کر سکیں — یہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی انسانی سعی و عمل کے تمام میدانوں میں ایک خاص اہمیت ہے۔ ایسے لوگ یقیناً اس قابل ہوں گے کہ بیک وقت وہ ایک طرف راز خداوندی کی کمالات سنبھالیں۔ اور دوسری طرف حالت ہوش میں کاروبار دنیوی سے عہدہ برآ ہوں۔ ہمارے پیش نظر زیادہ تر تعلیم و ارشاد کے میدان ہی ہیں جن کی طرف جنید کی اپنی توجہ مبذول تھی۔ افسوس کہ ہمارے لیے یہاں یہ جانچنے کا موقع نہیں ہے کہ حضرت جنید کے اس رویے — بیک وقت صوفیانہ واضح اور آمادہ عمل — نے فلسفہ، آرٹ اور لٹریچر، اور صحت مند سیاسی فکر کے میدانوں میں کس حد تک اثر کیا۔

قرونِ اولیٰ سے لے کر بیچ کی صدیوں سے ہوتے ہوئے، اب تک بہت سے ملکوں اور سرزمینوں میں اسلام کو چیلانے، اور اسلام اور اسلامی تہذیب کو باجملانے میں تصوف نے جو پارٹ ادا کیا ہے، وہ بڑی حد تک اسی ایجابی رویے کا نتیجہ ہے۔ اور یہ بات نہ ٹھوٹنی چاہیے کہ اس رویے کی طرف حضرت جنید نے ہی رہنمائی کی ہے!

۱۔ "مدارج السالکین" ابن القیم الجوزی ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۲  
۲۔ "رسالہ" قشیری ص ۱۹، نیز "عیۃ الاولیاء" (الولیم) ج ۱ ص ۲۷۸

۳۔ "کشف المحجوب" رجوری ص ۱۸۹

۴۔ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۱۲

۵۔ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۱۰

۶۔ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۷

۷۔ "کتاب الطبع" (مراج) ص ۲۱۲

۸۔ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۶

۹۔

۱۰۔ "کشف المحجوب" رجوری ص ۲۵۵

۱۱۔ "کشف المحجوب" رجوری ص ۱۸۵

## معرفت الہی

صوفیہ کی رائے عموماً یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی معرفت عقل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ عقل کی خدا اور اک سے باہر ہے۔ عقل کا دائرہ اس کی اصل فطرت کی رُو سے، صرف ان اشیاء تک پہنچتا ہے جو محدود ہیں۔

خدا تعالیٰ نہ صرف یہ کہ غیر مادی ہے، بلکہ وہ عقل و منطق کے دائرے سے بھی ماوراء ہے۔ معرفت الہی، صوفیہ کے نزدیک، انسان کی وہ حالت ذہنی حال کر سکتی ہے جس کے ہوتے ہوئے خدا تعالیٰ انسان پر اپنا نور اور الہام وارد کرتا ہے۔ یہ معرفت دراصل القادوسی کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

اس اصول میں صوفیہ کا علمائے دنیا سے جو اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ صوفیہ اس معاملے میں علم عقلی کو غیر متعلق قرار دیتے ہیں۔ بجائے علم عقلی کے جو ان کے نزدیک خدا تعالیٰ کی معرفت کا ملکہ کے لیے ناکافی ہے، وہ لوگ معرفت کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جو کہ قدیم یونانی تفسیر سونی ربحی مشابہہ والہام پر مبنی خدا کی براہ راست وجدانی معرفت کے بالکل مشابہہ یا غالباً اسی کے علم باطنی سے ماخوذ ہے۔ وہ لوگ معرفت کو صوفی کا مہیا ہے خصوصاً قرار دیتے ہیں۔ اور جو یہ مقصد حاصل کرے، اسے عارف (Gnostic) کہتے ہیں۔ اس طرح وہ معرفت کا درجہ علم سے افضل تر قرار دیتے ہیں۔

تیسری کہتے ہیں: صوفیہ کے نزدیک معرفت ایک ایسے انسانی لیے

کا نام ہے جس میں ایک بندہ خدا تعالیٰ کا اقرار اس کے جملہ اسماء و صفات کے ساتھ کرتا ہے، وہ اپنے اعمال میں مخلص ہوتا ہے، اور اپنے آپ کو نفس کی کمزوریوں اور کردار کی قابل ملامت باتوں سے بہت دور اور علیحدہ رکھتا ہے۔ وہ ہمہ وقت آستانہ الہی پر منتظر رہتا ہے، اور اپنے دل کو مسلسل خدا تعالیٰ کی حضوری میں موجود رکھتا ہے۔ جس کے نتیجے میں خدا تعالیٰ اس کا استقبال ایک دوستانہ انداز میں کرتا ہے۔ وہ اپنی تمام حالتوں میں با وفا، اخلاص شعار، اور اپنی خودی کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتا ہے۔ نیز اپنے دل میں کسی ایسے اثر و نفوذ کی پکار پر کان نہیں دھرتا جو اسے خدا کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی طرف لے جانے والی ہو۔

پس جب وہ اس طرح عام مخلوق سے الگ ایک جدا لگانہ وجود بن جاتا ہے۔ اور اپنی خودی کے نقائص سے پاک، انسانی تعلقات کے بندھنوں سے آزاد، اور ذہنی انتشار سے بری ہو جاتا ہے، جب وہ اپنے باطن میں خدا تعالیٰ کے ساتھ ایک تعلق مسلسل کی حالت میں رہتا ہے اور ہر لمحہ ہر گھڑی خدا ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ جب ایک ایسا شخص خدا تعالیٰ کے اُن اسرار کا علم حاصل کر کے جن کے تحت اس دنیا میں اُس کے احکام جاری ہوتے ہیں، خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو وہ "عارف" کہلاتا ہے۔ اور اس کی حالت "معرفت" کی حالت کہلاتی ہے۔ دوسری طرف متخلّین کا تصور خدا کی معرفت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ بالواسطہ اور بلاواسطہ معرفت میں کوئی تمیز نہیں کرتے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ خدا کی معرفت کا دار و مدار شہادت اور عقل پر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ بھی علم اور معرفت کے درمیان امتیاز قائم کرتے ہوں۔ لیکن ان کے نزدیک یہ دونوں درجے عقلی قسم کے ہیں، اور اپنی قدر و قیمت کے اعتبار سے برابر ہیں۔



خداوندی انسان کے اندر اپنی غنیمت کو پہنچ سکتی ہے۔ اس لیے کہ آواز علم عقل ہے اور عقل اور تخیل اپنی فطرت کے لحاظ سے ہی محدود ہیں۔ اس کی مخلوقات میں سے جن لوگوں کو اس کی زیادہ معرفت حاصل ہے، وہ یہ کہنے میں بھی سب سے آگے ہیں کہ وہ اس ذات کی غفلت کا احاطہ کرتے، یا اپنے ہم جنس انسانوں کو اس کی اصل حقیقت سے آگاہ کرنے سے قاصر و معذور ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ وہ ذات اپنی حقیقت میں کیا اور لائق ہے، اور وہ اس کا احاطہ اپنی عقل سے نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ وہ دائمی ہے، اور دوسری ساری چیزیں مخلوق کے درجے میں ہیں (جو فنا پذیر ہے)۔ وہ ابدی ہے اور دوسرے سب مظاہر ہیں۔ وہ اللہ العالم ہے، اور دوسرے سب اس کے تابع و محکوم ہیں۔ وہ قوت و جبروت والا ہے۔ اور خود ہی اپنی قوت کا سرچشمہ ہے۔ اور اس کے ناموسا ہر قوی چیز اسی کی دی ہوئی قوت کی وجہ سے قوی ہے۔ وہ سب کچھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ کوئی اس کو کسی چیز سے آگاہ کرے۔ اس کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ اپنے سوا کسی دوسری چیز کا سہارا یا مدد لے۔ اور ہر وہ وجود جسے علم عطا ہوا ہے، اس کے علم کا سرچشمہ خدا تعالیٰ ہی ہے۔ — تعریف ہوا اس ذات کی، جو اقل بغیر ابتداء کے ہے، اور ابدی بغیر انتہا کے! — یہ سارا وصف اور بیان محض اسی ذات کے بارے میں ہی ہو سکتا ہے، اور یہ صرف اسی کو سزاوار ہے۔

تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ کے ادب اور برگزیدہ بندوں کو اس کی معرفت کا ایک بہت ہی بلند مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ معرفت نامکمل ہوتی ہے۔ اور ایک معمولی آدمی، چاہے وہ پارسا اور دیندار بھی ہو، یہ معرفت ایک کمتر درجے میں رکھتا ہے۔ لیکن

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مختلف فیہ مسئلے میں حضرت جنید کی پوزیشن کیا ہے۔ حضرت جنید کے نزدیک خدا تعالیٰ کی معرفت کی نوعیت لازماً ہمیشہ ایک جیسی ہی ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ موضوع، اور مقصود ایک ہی ہے۔ لیکن اس کے درجات مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایک عام آدمی کے نزدیک یہ معرفت ایک اور درجے کی ہوتی ہے، اور ایک ولی اللہ کے نزدیک ایک مختلف درجے کی۔ اسی طرح جنید کا درجہ معرفت اور ہوتا ہے، اور اس علم میں کچھ ترقی پائے ہوئے شخص کا اور! اور جو بالکل ہی اعلیٰ منازل پر پہنچ چکا ہو اس کا درجہ معرفت ان سب سے بالکل مجدا اور الگ ہوتا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ کوئی انسان بھی خدا تعالیٰ کی معرفت کا پورا اور مکمل ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ انسانی ذہن کی نوعیت محدود ہے، اور خدا تعالیٰ کی نوعیت غیر محدود!

چنانچہ حضرت جنید علمائے دینیات کی طرف اور اکثر صوفیہ کے برعکس علم اور معرفت کے الفاظ علم ذات خداوندی کے لیے یکساں استعمال کرتے ہیں۔ وہ البتہ زیادہ زور اس بات پر دیتے ہیں کہ معرفت الہی ہر صورت میں لازماً ایک ہی چیز ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف درجات میں ہے۔ وہ اس چیز کو ایک نہایت واضح اور صریح قول کی صورت میں کھول کر بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ”مجھ سے معرفت الہی کی بابت سوال کیا گیا۔ اور یہ کہ وہ کیسے حاصل کی جاتی ہے۔ میں نے اس کا جواب یہ دیا کہ چونکہ اس علم کا موضوع ایک ہی ہے، اس لیے معرفت خداوندی، چاہے وہ ایک ولی کو حاصل ہو یا ایک عام آدمی کو، ایک ہی نوعیت کی چیز ہے۔ البتہ اس کے مدارج مختلف ہیں۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ ایک ولی اللہ کو باقی لوگوں کی نسبت زیادہ گہرا علم ہوتا ہے۔ تاہم ذات حق کا مکمل علم کسی صورت میں ممکن نہیں۔ اس لیے کہ وہ ذات غیر محدود ہے۔ اور نہ معرفت

چونکہ یہ مختلف درجوں میں دونوں قسم کے انسانوں کے یہاں پائی جاتی ہے، اس لیے ان دونوں قسم کے انسانوں کے اندر اس علم کے مظاہر کی نوعیت کے بارے میں تخفیفات ہو سکتی ہے۔

علم الہی اپنی پہلی اور عام حالت میں یوں ظاہر ہوتا ہے کہ انسان ذات خداوندی کی وحدانیت کا اعلان کرتا ہے، اسے لاشریک ٹھہراتا ہے۔ اس کے وجود پر کامل ایمان رکھتا ہے۔ اور قرآن حکیم اور اس کے اندر وارد شدہ احکام خداوندی کو تسلیم کرتا ہے۔ معرفت الہی اپنے بلند ترین مدارج میں نیکوکاری، ہر لمحہ خوف خداوندی، اور مخلوقات کے اندر جملہ خداوندی کے مشاہدے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس حالت میں انسان اخلاق کا ایک نہایت ارفع معیار قائم کرتا ہے۔ اور جس چیز سے بھی خدا نے منع کیا ہے اس سے کمالاً مجتنب ہو جاتا ہے۔

اب معرفت الہی کا وہ بلند درجہ جو خواص کو حاصل ہوتا ہے وہ ایک عام آدمی کے درجے کی نسبت زیادہ شدید اور قوی ہوتا ہے۔ اور اس شدت کا دار و مدار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ لوگ ذات رب العزت، اس کی عظمت و شان، اس کی قدرت کمال، اس کے علم محیط، اس کے دائمی وجود و سخا، اس کی رفعت شان اور اس کی سروری و برتری کا تصور اس کی صفات میں کس حد تک کر سکتے ہیں۔ اپنے اسی تصور کے اعتبار سے وہ اُس کے مقام مژری اس کی حاکمیت کی مرتبی، اس کی بارگاہ کے آدابِ اعانت و عبودیت

اس کی قدرت کمال، اس کی سزاؤں کی تاثیر اور کافیت، اور اس کے انعامات کی وسیع دائمی، جنت میں اس کی فیاضی اور صفت رحمانی اس کی رحیمی، اس کے انعامات کی کثرت، اس کی عنایت و شفقت، اس کے تصرفاتِ صالحہ، اس کے کرم اور رحمدلی۔ غرض اس کی ان ساری صفات سے وہ آگاہی حاصل کرتے ہیں۔ ان صفات کا تصور ان کے یہاں قینا شدید اور گہرا ہوتا ہے، وہ اتنا ہی اس کی حمد و ثنا کرتے ہیں۔ اس کی تعظیم و تکریم بجالاتے ہیں، اور اس کے ساتھ محبت رکھتے ہیں۔ وہ خدا کے سامنے بالکل حقیر و در ماندہ ہوتے ہیں۔ وہ اس سے خوف بھی رکھتے ہیں، اور اس کی نعمتوں کے امیدوار بھی ہوتے ہیں۔ وہ اس کے احکام کی پیروی کرتے ہیں، اور جن باتوں سے انہیں روکا جاتا ہے اُن سے وہ اجتناب بھی کرتے ہیں۔ وہ اپنا جسم، اور اپنا ذہن و دونوں خدا کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ اور اس راستے میں معرفت الہی کی گہرائی، اس ذات کی سروری، اس کے انعامات کی فراوانی، اُس کی سزاؤں کی تاثیر کا احساس ان کے لیے مہینز کا کام دیتا ہے۔ یہ لوگ خواص کہلاتے ہیں، اور اس کے دل اور مقرب ہوتے ہیں۔

”اسی لیے لوگ کسی شخص کے متعلق کہہ دیتے ہیں کہ وہ عارف باللہ ہے یا عالم باللہ“ مسلمانوں کے درمیان جب ایک شخص کو دیکھا جائے کہ وہ خدا کی حمد و ثنا بیان کر رہا ہے، اس کی تسبیح و تکریم میں منہمک ہے، اس سے خائف رہتا ہے، اور اس سے امید بھی وابستہ رکھتا ہے۔ اس کی محبت کرتا، اور اس کے لیے سراپا شوق بنا رہتا ہے۔ نیک عمل کرتا ہے، اشک بہاتا ہے، اور مصیبت پر غمزہ ہوتا ہے۔ نہایت عجز و انکسار کے ساتھ خدا کا تقرب چاہتا ہے، تو اس شخص کی بابت یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کو خدا قناتی کی جو معرفت حاصل ہے وہ ایک

عام آدمی کی معرفت سے بہت بلند اور عالی مرتبہ ہے۔ قرآن مجید میں ایسے اشخاص کا ذکر اس طرح آتا ہے :-

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنَّا  
عِبَادًا ۖ الْعُلَمَاءُ ۚ دُحَّاظٌ ۚ ۲۸  
اللہ کے بندوں میں سے اُس سے  
ڈرنے والے تو اہل علم ہی ہوتے  
ہیں۔

حضرت جنید کے ان الفاظ سے ہیں صاف نظر آتا ہے کہ معرفت الہی حاصل کرنے کا ذریعہ عقل ہی ہے۔ لیکن یہ عقلی ذریعہ کئی درجوں میں ہوتا ہے۔ ایک عام آدمی کی معرفت، ایک ایسے شخص کی معرفت سے بہر صورت کمتر ہوگی، جس کی عقل زیادہ متصف ہے اور جس نے ایک زیادہ واضح اور فیضی بصیرت حاصل کر لی ہے۔ لیکن یہ دوسری قسم کا شخص بھی خدا تعالیٰ کی پوری معرفت سے بہکنار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس معرفت کو حاصل کرنے کا ذریعہ عقل، اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے محدود ہے۔ اور خدا تعالیٰ اپنی اصل ہی کے اعتبار سے غیر محدود ہے۔ حضرت بنید کا خیال ہے کہ اس معرفت الہی کے ان مضامیر کے بارے میں جیسے کہ وہ ان مختلف اشخاص میں واقع ہوتے ہیں تحقیقات کی جاسکتی ہے۔

حضرت جنید معرفت الہی کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں، جن میں وہ معرفت اولیٰ اور معرفت آخریٰ کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم مدلل معرفت کی ہے، اور دوسری وجدانی معرفت کی! اپنے ایک مکتوب میں وہ کہتے ہیں:

”ایک ایسا شخص جسے معرفت الہی اپنی حقیقی صورت میں میری آگئی، اور اس علم کے مقتضیات بھی اس پر لازم ہو گئے، اور وہ عمل کے لیے پوری طرح مکرر ہو گیا۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس مطالبہ عقل کے بارے میں اس کی صفت انسانی اور معرفت الہی کے درمیان ہر وقت نہیں ہے تو وہ ان دونوں کے اختلاف کی تلاقی اپنی حاضر باشی، توجہ

اور آمادگی سے کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس حضور ہی، توحید، اور آمادگی کے ساتھ حق تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا مقصد کیا ہوتا ہے چنانچہ اس حال میں اس پر غایت درجہ انگاری، تواضع، کمتری، حقیریت، احتیاج، اور قنوت سوال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس پر سے معرفت الہی کا بوجھ ہلکا کر دیتی ہے۔ چنانچہ جب ”علم ثانی“، یعنی معرفت آخریٰ کی منزل اس کے سامنے آتی ہے تو وہ اپنے آپ کو موجود پاتا ہے۔ اور اس کی صفات اب اس علم ثانی کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں۔ وہ اب ”علم اول“، یعنی معرفت اولیٰ کی حقیقت کو جس کی رُو سے وہ سب سے پہلے آمادہ عمل ہوا تھا، اپنے سامنے موجود نہیں پاتا۔ اس لیے کہ اس علم اول کے احکام کی شرائط اب اس کے لیے بہت ثقیل اور بوجھ بن جاتی ہیں۔“

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں حضرت جنید کے ان خیالات سے اتفاق کیا ہے۔ اس نے بالکل یہی نظریہ تقریباً انہی الفاظ میں پیش کیا ہے:

حضرت بنید کی رائے میں معرفت الہی کے حصول کے لیے عقلی رویے کا استعمال منزل مقصود تک تمام راستہ ساتھ نہیں دیتا۔ بلکہ یہ اس راستے کی کچھ منزلوں تک ہی جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مقصود تو ہر منزل میں ایک ہی ہوتا ہے، یعنی خدا تعالیٰ کے ساتھ اتحاد اور ایسی ”توحید“ جس میں ایک عبادت گزار اپنی انفرادیت اور عقل و خرد کو گم کر دیتا ہے۔ چنانچہ وہ آگے کہتے ہیں: ”اس مرحلے پر وہ اپنی صفات انسانی از قسم خواہشات نفس وغیرہ سے نکل کر ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی خواہشات کے بالکل معدوم ہو جانے سے اس کی صفات پر صفاء و پاکیزگی کا



حکم واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ زندگی کے واقعات و حوادث، اور اشیائے عالم کی برکات و نعمتوں سے اپنے لیے ذات حق کی طرف ہی اشارہ پاتا ہے۔ اس لیے کہ درمیانی واسطے ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اس کی قوت فیصلہ و تمیز اس کی لطافت و حیدان اور پاکیزگی صفات کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی عقل اور فہم و فراست کو کبھی کبھی امور مہر انجام دینے ہوتے ہیں، اور یہ معرفت الہی کی پہلی منزل میں ایک متلاشی حق کی رہنمائی کرتے ہیں۔ لیکن یہ معرفت یا تو بہت پھیلاؤ میں اور منطقی قسم کی ہوتی ہے۔ یا پھر ایک بلند مرتبے میں وجدانی ہوتی ہے۔ لیکن اس کے بعد جو توجہ کی حالت ہے اس میں موجد کا ملا ذات خداوندی میں گم ہو کر اپنی انفرادیت کھو دیتا ہے۔ اور یہاں انسانی عقل کے لیے، جو حضرت جنید کے نزدیک علم و معرفت کا آلہ ہے، کوئی جگہ نہیں رہتی۔ وہ کہتے ہیں:

”جب انسان اس منزل کو پہنچ جاتا ہے تو وہ ایسے وجود کی صفت سے نکل جاتا ہے جو عقلی اصطلاحوں میں بیان کی جاسکے۔ پس جب حقیقت توحید حاصل ہو گئی تو عوارض عقلی اب محض وساوس بن کے رہ گئے جو اس قابل ہیں کہ رو کر دیئے جائیں اس لیے کہ عقل انسان کی اس وقت تک نگران تھی جب تک کہ انسان بحیثیت ایک عابد کے عبودیت کی منزل میں تھا۔ لیکن جب ذات خداوندی کے غلبہ و استیلا کی حقیقت واقع ہو گئی، تو اب وہ بندہ اپنی بندگی میں ایک اور ہی جنس بن جاتا ہے۔ اور اس کی پہلی جنس باقی نہیں رہتی۔ خارجی صفات کے اعتبار سے وہ موجود ہوتا ہے لیکن داخلی کیفیات میں وہ بالکل گم اور معدوم ہوتا ہے۔ گویا وہ بیک وقت موجود بھی ہوتا ہے اور غیر موجود بھی!“

حضرت جنید نے یہ تجربہ کیا، اور وہ اس بات کے شاہد ہیں کہ جب ایک متلاشی علم خداوندی، معرفت عمیقہ کے ان بلند ترین مدارج پر پہنچ جاتا ہے، تو بالکل قدرتی طور پر وہ اپنی انفرادیت پیچھے چھوڑ جاتا ہے۔ اور ایسی حالت میں اس کا انسانی علم بھی، اور حق تعالیٰ کا علم کلی بھی، اس کے سامنے آمو جو ہوتے ہیں۔ اپنے ایک مکتوب میں وہ کہتے ہیں:-

”جب معرفت الہی کی گہرائی تم کو ایک مرتبہ بلند پر فائز کر دیتی ہے جب تمہارا دل اس معرفت سے لرزہ ہو جاتا ہے۔ تمہیں اس ذات کی بندگی اور خدمت میں مسرت حاصل ہونے لگتی ہے۔ اس کے ذکر سے تمہارا ذہن چلا پاتا ہے۔ اور تمہاری فہم و فراست کا دار و مدار کی ذات پر ہوتا ہے۔ تو اس وقت تمہارا انسانی وجود ختم ہو جاتا ہے۔ تمہاری خود ارادیت زائل ہو جاتی ہے۔ اور تمہاری معرفت کو نور عطا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کا مآخذ اب خدا تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔ اور علم الہی (علم الحق)، تمہارے سامنے آمو جو ہوتا ہے۔“

روشن خیالی اور تنویر فکر کی بلند ترین حالت وہ ہے جسے جنید حبیباً کہ ہم نے دیکھا۔ ”توحید“ کا نام دیتے ہیں۔ تاہم اس حالت میں انسان کو ایک نئی قسم کا علم۔ معرفت۔ عطا ہوتا ہے۔ یہ القادشہ علم خدا تعالیٰ کے متعلق کوئی انسانی علم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ علم الہی کا ہی ایک حصہ ہوتا ہے جو کہ وہ ایک موجد کو عطا کرتا ہے۔

حضرت جنید نے تجربہ سے یہ پایا کہ ایک متلاشی حق کو خدا کی وحدانیت کا علم تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کی بدولت ”حالت توحید“ میں ہی ہو۔ وہ حالت توحید میں اگر پہنچتا بھی ہے۔ اور جب بھی پہنچتا ہے تو اسے اس کا مطلق علم نہیں ہو پاتا۔ جنید آگے چل کر کہتے ہیں:-

”توحید الہی کا علم، حالت توحید کے احساس اور تجربے سے ایک بالکل مختلف چیز ہے۔ اور توحید کا احساس اور اس کی پائت توحید کے علم سے ایک الگ چیز ہے۔“

ابن قیم نے اس قول کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:-

”اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص بغیر کسی شبہ اور شک کے خدا کی توحید کو پوری طرح سمجھ سکتا ہے اور اس کی گہرائی اور شدت کو محسوس کر سکتا ہے، لیکن بعض حالات کے تحت جو غیر زیر ہو سکتے ہیں ممکن ہے کہ اس عبادت گزار کی حالت بدل دی جائے۔ اس لیے کہ وہ خود توحید کی حالت میں نہیں ہے۔ اس شخص کا حوالہ دیو دیا جاتا ہے کہ اسے توحید الہی کا علم تو حاصل ہے لیکن ابھی اس نے ”توحید“ کا خود تجربہ نہیں کیا۔ اس کے مقابلے میں دوسرے کچھ لوگ توحید کو اپنے دلوں میں محسوس کرتے ہیں، اور خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے مشاہدے میں بخود ہو جاتے ہیں لیکن جو کچھ وہ اس حالت میں پاتے اور محسوس کرتے ہیں، وہ خدا کی بابت علم رکھنے سے مختلف ایک چیز ہوتی ہے۔ وہ دراصل خود ”حالت توحید“ میں ہوتے ہیں۔“

حضرت جنید کی اصطلاحی زبان میں۔ جو معرفت کو آخری منزل قرار دینے والے دوسرے صوفیہ کی اصطلاحات سے مختلف ہے۔ آخری منزل ”توحید“ ہی ہے تاہم توحید میں خود انہوں نے ایک نئی چیز کا تجربہ کیا ہے۔ اور وہ ہے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک تخی اور انظار، جس کے بیٹے ان کے پاس انہیں ہیں اس لیے جب کوئی دوسری اصطلاح اس کے لیے نہیں ملتی تو وہ اسے ”معرفت“ کہتے ہیں۔ لیکن اس کا اس علم (معرفت) سے کوئی تعلق نہیں جو ایک متلاشی کو اس آخری منزل کے پہنچنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔ یہ لازمی طور پر

ایک مختلف چیز ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ خدا تعالیٰ کے متعلق علم نہیں بلکہ خود علم الہی ہی کا ایک حصہ ہے۔

اوپر کے اس تجربے سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ حضرت جنید کیوں معرفت کی اصطلاح کو دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اور کیوں وہ بعض اوقات لفظ ”عارف“ کو ایک ایسے شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جو توحید کی حالت کو پہنچ چکا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں: ”ایک عارف صحیح معنوں میں عارف نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس زمین کی مانند نہ ہو جائے جس پر نیک و بد سبھی چلتے ہیں۔ یا ان بادلوں کی مانند جو قدام سفید و سیاہ پر چھبالتے ہیں یا اس بارش کی طرح جو پسند و ناپسند سے بالاتر ہو کر ہر جگہ پانی برساتی ہے۔“ ایک دفعہ ان سے کسی نے ”عارف“ کی بابت سوال کیا تو جواب میں فرمایا: ”اس کے خوف کا رنگ پانی کے رنگ کا ہوتا ہے۔“ یا ”عارف زمانہ حال و موجود کا انسان ہوتا ہے۔“ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نہ ماضی کی فکر میں رہتا ہے نہ مستقبل کی! جب حضرت جنید سے ذوالنون کے اس قول کا ذکر کیا گیا جو انہوں نے ”عارف“ کے متعلق کہا تھا کہ ”وہ یہیں تھا اور اب نہیں ہے۔“ تو انہوں نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: ”عارف اصل اپنے آپ کو کسی ایسی حالت میں محدود نہیں کر دیتا جس سے وہ کسی دوسری حالت میں منتقل نہ ہو سکے۔ اس کا طرز عمل انہی لوگوں کا سا ہوتا ہے جن کے ساتھ وہ میل جول رکھتا ہے، چاہے وہ کسی درجے میں ہوں۔ وہ ان کے جذبات میں شریک ہوتا ہے، اور ان لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتا ہے، چاہے ان کا روحانی مرتبہ کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ تاکہ وہ لوگ اس کی باتوں کو سمجھ سکیں اور ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔“

چنانچہ لفظ ”عارف“ جب اس طرح استعمال کیا جائے تو اس سے حضرت جنید، جیسا کہ ہمیں صاف نظر آتا ہے، ایک ایسا شخص مراد نہیں ہوتے۔ جو ابھی ذات باری کے علم کی طلب کی منزل میں ہو۔ یعنی ایک ایسی تجربہ میں جس میں



عقل ہی ذریعے کا کام دیتی ہے۔ بلکہ ان کی مراد اس سے وہ "موجود" ہوتا ہے جسے خدا تعالیٰ کی طرف سے روحانیت عطا ہوتی ہے۔ اور جس پر اللہ تعالیٰ اپنی عنایت خاص سے اپنے آپ کو بے نقاب کرتا ہے۔

اب ایک "عارف" کے اس حالت کو پہنچ جانے کے بعد جس کی خاطر اس نے اپنی انفرادیت اور اس سے متعلق تمام چیزوں یعنی جذبات، ارادہ عقل کو خیر باد کہا، اُسے ضرور اپنی اصل حالت کو واپس لوٹنا ہوگا۔ اور وہ بطور ایک ایسے فرد کے واپس لوٹے گا جس کو اس کی عقل، اس کی انفرادیت، اس کا ارادہ، سبھی کچھ واپس مل جائیں گے۔ لیکن اس حالت میں وہ اب ایک نیا ہی فرد ہوگا، جس کی صفات تو انسانی ہوں گی، لیکن وہ اپنے اندر خدا تعالیٰ کی حضوری اور اشتغال کے تجربات بھی ایسے ہوئے ہوگا۔ اور اس طرح وہ بیک وقت حاضر بھی ہوگا اور غائب بھی، اور غائب بھی ہوگا اور حاضر بھی!

۱۔ "رسالہ" (رقبیری) ص ۱۲۲

۲۔ "کشاف" (تھانوی) ج ۲ ص ۹۹۴، نیز "مدارج" (ابن قیم) ج ۲ ص ۲۱۵

۳۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابن قیم) ج ۱ ص ۲۵۴-۲۵۹

۴۔ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۱۱

۵۔ "مقدمہ" (ابن خلدون) ج ۲ ص ۳۲-۳۳

۶۔ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۱۱

۷۔ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۹

۸۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابن قیم) ج ۱ ص ۲۸۱، کتاب اللع (رسراج)

۹۔ "رسالہ" (رقبیری) ص ۱۲۶

۱۰۔ "مدارج السالکین" (ابن قیم) ج ۲ ص ۱۵۰

## باب ۱۱

### جنید اور فلاطینوس

Plotinus

اسلام کی صوفیانہ تعلیمات پر اشراقی فلسفے کے اثرات اسلام کے موخر دور میں قطعی طور پر ثابت ہو چکے ہیں یہ اثرات ابن عربی، بہروردی، اور دوسرے صوفیہ کے یہاں واضح طور پر ملتے ہیں۔ لیکن اس سے قبل کے زمانے میں یہ بات مواد کی کمی کی وجہ سے کچھ شک میں پڑ گئی ہے۔

حضرت جنید کے رسائل، جن کے ہم نے اس کتاب میں مطالب بیان کرنے کی کوشش کی ہے، اس سلسلے پر ایک نئی روشنی ڈالتے ہیں۔ اور اس پر غور و فکر کرنے کے لیے ایک مستحکم بنیاد مہیا کرتے ہیں۔

حضرت جنید کے رسائل میں، جیسے کہ ہم اس سے پہلے کہ آئے ہیں۔ ہیں نو فلاطونی (اشراقی) فلسفے کے متعدد نشانات ملتے ہیں۔ جن کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ یہ محض تواریخ خیال ہے، یا فکر متوازی کی ایک شکل، جو اتفاق سے رونما ہو گئی ہے۔ بلکہ ان کی تہ میں ضرور کوئی صریح ربط و تعلق کام کرتا ہے۔ نیز براہِ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید کے یہاں ان اشراقی عناصر پر ان سبھی صوفیانہ خیالات کا رنگ نہیں چڑھا ہوا، جو خود بھی اشراقیت کی روحانی تاثیر سے متاثر تھے۔ اور جو اسی زمانے میں، اور اس سے ماقبل، مشرقِ قریب میں کافی پھیلے ہوئے تھے۔ یہاں ہم جو چیز باتے ہیں وہ خاص اور مسلم الثبوت اشراقی خیالات ہیں، جو ان دور سے عناصر کی آمیزش سے بالکل پاک ہیں جو میں مشرق میں مسیحی افکار کے ارتقاء کے موخر دور میں ملتے ہیں۔



طرح اور جس شکل میں بھی انہیں پہنچے، انہوں نے انہیں اپنے اندر جذب کیا۔ اور اپنی فکر اور کاوش کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا۔

### فلاطینوس کے مروج فلسفے کا اختصار

ذیل میں ہم فلاطینوس کے نظام فکر، اور اس کے صوفیانہ خیالات کا ایک مختصر اور سرسری سا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

فلاطینوس اپنی فکر کی ابتدا دو حقیقتوں سے کرتا ہے جن کے متعلق وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ اس کے شاگردوں کے نزدیک مستحکم ہیں: اول، حقیقت علیا یا مذکور عقل دنیا یعنی حرت عقل سے سمجھی اور محسوس کی جانے والی دنیا، جو اس دنیا سے مختلف ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور دوسرے اس دنیا سے علیا میں روح کا سرکب ہونا۔

اس کے اس نظام فکری کے مرکز میں وہ چیز قائم ہے جسے ہم فلاطینوسی تثلیث کہہ سکتے ہیں۔

۱۔ اس کے نزدیک اول اور مقدم وہ ذات واحد ہے جس کا تصور وہ اپنے استنباط میں "نبع و ماخذ" "اول" اور "خیر و بھلائی" کے الفاظ میں پیش کرتا ہے۔ وہ اس ذات کو کوئی نام دینے میں جھجکتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ان مینوں کلمات میں سے کوئی بھی اسے صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے کافی نہیں اس لیے ہمیں چاہیے کہ ان میں سے کسی خاص نام کے ساتھ اسے نہ پکاریں۔ وہ کہتا ہے کہ "ذات واحد وجود سے بھی ماوراء ہے۔ وہ ایک ہی ہے، مرکب و مخلوط نہیں ہے۔ وہ بس اپنا آپ ہی ہے۔ دیوی اشیاء سے بالاتر نہ اس کا تصور کیا جاسکتا ہے اور نہ وہ جیلہ خیال میں آسکتا ہے۔ وہ حرکت و عمل سے بالاتر ہے۔ اور نہ وہ کبھی خود و فکر میں مصروف ہوتا ہے۔" وہ بے احتیاج ہے "اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں کافی اور غنی ہے۔ چنانچہ فلاطینوس کے نزدیک وہ ان تمام اشیاء سے

نوفلاطونی سلسلے کی علی روایت چونکہ بہت کچھ پیچیدہ اور منتشر ہے، اس لیے ہمیں سب سے بہتر صورت ہی نظر آتی ہے کہ ہم مختصری دور کے لیے اس وسیع اور عدد و جہد با اثر مدرسہ فکر کے بانی مبنائی فلاطینوس ۲۶۰ تا ۲۷۵ء کے زمانے کی طرف لوٹ جائیں۔ اسکندریہ کے فلاطینوس کا فلسفہ، جس کی بنیاد افلاطونی نظام پر ہے، اور جو ارسطو اور رواقی (Stoic) فلاسفہ کے بہت سے افکار کو بھی ساتھ ملا کر ان کا ایک مرکب بناتا ہے، وہ اٹیلز (Ennead) کی ان چھ کتابوں کے اندر، جن میں بڑے بڑے مفکرین کی تعلیمات مٹی ہیں، ہمارے لیے پوری طرح محفوظ ہے۔ یہ فلسفہ اس کے خصوصی اور ناقابل اتباع اسلوب میں بیان ہوتا ہے، اور اسے اس کے سب سے مقرب مرید پورفیری (Porphyry) نے اپنے ہاتھ سے تبیین کیا ہے۔

تو ہمارا خیال یہ ہے کہ ہم فلاطینوس کے مروج فلسفے اور اس کے صوفیانہ زاویہ نظر کا ایک مختصر سا جائزہ یہاں پیش کر دیں۔ یہ جائزہ ہمارے سامنے مسئلہ زیر بحث کا ایک وسیع و عریض منظر پیش کرے گا، جس کی بدولت ہمارے لیے مقابلہ و موازنہ کا کام آسان ہو جائے گا۔

حضرت جنید کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اثرائتیت کے متعلق کوئی باضابطہ تصنیف موجود نہیں تھی۔ ہم کوئی علامت اس بات کی نہیں پاتے کہ انہوں نے نوفلاطونی افکار کے تمام مروجہ نظام اور اس کے مخصوص علم کائنات، نظریہ علم بہتیت، طبیعیات، اور فنون لطیفہ کا باقاعدہ مطالعہ کیا ہو۔ اثرائتیت کے اثرات حرت تصوف کے دائرے تک محدود ہیں جس سے حضرت جنید کو ایک خاص نسبت تھی۔ چنانچہ ہم یہ قرین قیاس سمجھتے ہیں کہ ان اثرائتی خیالات کی رو میں ان تک ان کے اساتذہ اور دوسرے نامعلوم معاصرین کے واسطے سے گفتگو کی شکل میں پہنچیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی چیز کو "فلسفیانہ" کے عمل سے باقاعدہ طور پر آشنا نہیں تھے۔ انہوں نے بس یہ کیا کہ یہ خیالات جس

موجود کا خالق قرار نہیں دیا جاسکتا۔ جواب بھی اسی کے منبع سے وجود میں آ رہی ہیں۔ فطانتوں کا بارے میں اس نور کی مثال دیتا ہے جو دائم اور ابدی ہے اور اس "مدحہ روشنی" کی جو اس نور تحقیقی سے منعکس ہو کر وجود میں آتی ہے، بغیر اس کے کہ اس کے نکلنے سے۔ اصل نور میں کوئی کمی واقع ہو!

(ب) اس طرح فلاطینوس اپنی تالیف کے دوسرے اصول: "ذہن اور عقل" تک پہنچتا ہے۔ جو اس کے نزدیک ایک مقدم وجود ہے عقل عظیم و خیر ہے۔ مدام سوچنے اور دیکھنے والی ہے۔ اس وجود کے اندر حکمت اور قوت کی صفات ہیں۔ جو کچھ بھی اس دنیا میں موجود ہے اسی نے پیدا کیا ہے۔ اور وہی اس کو سنبھالے ہوئے ہے۔ یہ ذات، تخلیق اور تفکر کی صفات کے علاوہ، مجموعہ ہے تمام وجود کا۔ تمام مددِ مرکب عقل عالم کا، اور مددِ مرکب بہ نظر دنیا کا، تمام خیالات اور اصل صورتوں کا، مقدس ذاتوں کا، چاہے وہ نظر آنے والی ہوں یا نہ سہارا سہارا سہارا، اور کرۂ زمین کا، تمام انسانی ہستیوں کا جنہیں غور و فکر کرنے والے ذہن اور حساس رو میں عطا ہوئی ہیں۔ اور ان کے علاوہ کائنات کی دوسری تمام مخلوقات کا؟ عقل اس ذات واحد کو بھی اسی طرح دیکھتی ہے جس طرح باقی دنیا کو دیکھتی ہے۔ یہ ذات عقل بھی اگرچہ ذات واحد کے مشابہ ہے لیکن یہ واحد نہیں ہے، مرکب اور مخلوط ہے۔ اور ایک وقت متعدد بھی ہے، اور واحد بھی! یہ ہر چیز کو محیط ہے، اور ایک پرسکون کرومی گردش کی شکل میں ہمیشہ اپنے آپ میں جنبش کرتی رہتی ہے

(ج) فلاطینوس کی تالیف کا تیسرا عنصر: "روح" ہے۔ روح اس ذات عقل (نفس) کی تخلیق ہے۔ "نفس کی بیٹی" وہ اگرچہ اس کی معیت میں اور قریب ہوتی ہے، لیکن پھر بھی اس کے لیے بے تاب رہتی ہے۔ ساتھ ہی اس میں اتنی جرات بھی ہوتی ہے کہ وہ نفس (عقل) سے الگ ہو جاتی ہے۔ اور ایسی دوسری چیزوں کی آرزو کرنے لگتی ہے۔ جن کا تعلق نہ تو عقل سے

ہوتا ہے نہ اس کے اپنے عنصر روح سے۔ ایک مدحہ گھٹیا، اور کشیدہ چیز۔ یعنی ماوہ۔ کی آرزو! جو اسے نہایت پرخطر طور پر اپنے راستے سے ہٹا کر دوسرے باقی ہے۔ اس طرح وہ روح ایک شریک کی طرح جہان مادی دنیا میں جا اترتی ہے۔ اور ماوہ سے ہم آغوش ہو جاتی ہے۔ وہ شاخ و شاخ ہو کر انفرادی رگوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے جو ماوہ کے ساتھ اتصال قائم کر لیتی ہیں، اور ایسا کرتے ہوئے وہ اپنے روحانی اور کیمیائی خیالات کو ماوہ پر منطبق کرتی ہیں جس کے نتیجے میں وہ درمیانی انفرادی وجود جنم لیتے ہیں جو اس عمل تخلیق کے تمام درجوں میں اپنے اندر روح رکھتے ہیں۔ خاص طور پر وہ مرکب فطرت والا وجود، جس کا نام انسان ہے!

اپنی اصل سے اس روح کی جدائی ایک خود ارادی عمل ہے جس کے متعلق فلاطینوس محسوس کرتا ہے کہ یہ ایک طرح کی آوارگی، اور راہ سے ہٹنا ہے۔ چنانچہ اب وہ اپنے آپ کو رنجیدہ، یاد وطن میں ملول، اور اپنی اصل کو، اپنے ابدی مکان کو واپس لوٹ جانے کی آرزو مند محسوس کرتی ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے باپ، اپنے موجد و مبدئی کی طرف لوٹنے کی تمنا کرتی ہے۔ بیشتر انسانوں کے اندر یہ روح گویا ان کے مادی وجود کے اندر کم رہتی ہے لیکن بہتر انسانوں میں، نیکوں میں فلسفیوں میں روح ماوہ سے بلند ہو کر رہتی ہے۔ ایسا آدمی، عام مخلوقات۔ چاہے وہ انسان ہوں یا میوان۔ کی طرح نہیں ہوتا کہ تا کہ پانی کی سطح کے نیچے ہی ڈوبا رہے بلکہ اس کی مثال ایک ایسے شخص سے دی جاسکتی ہے جس کے پاؤں تو بے شک پانی میں ہیں لیکن جن کا باقی جسمانی وجود دن کی تابناک روشنی میں سیدھا قائم ہے۔

ایسی روح جو اپنی اصل کی طرف لوٹنے کی آرزو مند ہوتی ہے، وہ ہو سکتا ہے کسی دن بھی اپنی خیریاں توڑ دے۔ وہ چونکہ یہ محسوس کرتی ہے کہ اس کو جسم کے اوصاف چھنے کے کافی ایذا دی ہے اس لیے ایک ناخوش واپس کی طرف وہ اپنے



اپنی تلاش و جستجو کا محور قرار دینا چاہیے۔ دہاں یہ سالک اُس وقت ان خیالات کا پھر سے اور اک کرنے لگے گا جب وہ معبد کے سب سے اندرونی اور پُر اسرار حجرے سے واپس باہر کی دنیا کو آئے گا۔ اس طرح سالک انجام کار اپنی خود شعوری سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اسے احساسات۔ بلکہ جذبات تک سے بھی بالکل معزاج ہو جانا ہوتا ہے۔ بلکہ وہ اس ذات مطلوب کے اندر پہنچ کر اس کی معیت میں رہ کر اور اس کے ساتھ تعلق و رابطہ قائم کر کے خود اپنے آپ کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے۔ (چھٹا ایڈ، کتاب ۹، ص ۹۷)

فلاطینوس ایک صوفی کو خبردار کرتا ہے کہ ”یعنی مشاہدات“ کو اپنے امور باطنیہ میں دخل انداز نہ ہونے دے۔ روح کو ہمیشہ صورت و شکل سے دور رہنا چاہیے۔ اور اس کے اندر کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہنی چاہیے جو اس کے لیے ”فطرت اولیٰ“ کے فیضان سے اپنا دامن بھرنے، اور اس کے نور سے منور ہونے میں رکاوٹ ثابت ہو۔ (ایضاً)

اس طرح فلاطینوس کی تعلیم کی روش سے روح اپنی اصل فطرت پر آجائے گی۔ کسی خارجی چیز کے ساتھ اس کا کوئی جوڑ یا ملاپ نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ بالکل خالص اور موقد ہوگی۔

جب اس کی توجہ اپنے مقصود کی طرف مرکوز ہوگی تو روح اپنی سیدھی راہ سے اوجھر اوجھر نہیں بنے گی۔ بلکہ وہ اپنے ”مقصود“ کے گرد ایک دائرے میں مثلاًئی رہے گی جس طرح کہ معبد میں گانے والی ٹولی کا ایک آدمی اُس ٹولی کے سربراہ کے ارد گرد چکر کاٹتا ہے، اور صرف اسی کو دیکھتا جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی ٹھیک انداز میں ناچتا، اور شرملا کر گاتا ہے۔ اس ساری حرکت کا انجام یہ ہوتا ہے کہ روح جواب تک دائرے کے محیط میں ایک جھولنے والا نقطہ ہوتا ہے یا ایک دائرے کے مرکز میں پہنچ جاتی ہے جس طرح کہ ایک عکس واپس اپنی اصل کے اندر پہنچ جائے۔ (کتاب ۱۱، ص ۹۷)

شریک حیات کو چھوڑ کر بھاگ جاتی ہے۔ اور اپنے باپ کے گھر جا پناہ دیتی ہے۔ اپنے اس بزرگ کی بانہوں میں واپس پہنچ کر اسے بہت ہی آسودگی ملتی ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ روح اپنی پرواز میں ”ناوس“ و عقل سے بھی اونچا نکل کر اس ذات اولیٰ ذات واحد کو جا پہنچے۔

فلاطینوس کے نظام میں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، روح بنیادی طور پر عالمگیر روح ہی ہے۔ انفرادی روحیں اس روح کل میں سے مستعاری ہوئی چیزیں ہیں۔ یوستیمس Eustochius جو فلاطینوس کا مرید بھی تھا اور طبیب بھی جب اس کے مرض الموت میں اس کے کمرے میں آیا تو فلاطینوس نے اس سے کہا میں تمہارا ہی انتظار کر رہا تھا میرے اندر جو چیز روح کی شکل میں تھی وہ میں ابھی اس نفس عالم۔ روح کل۔ کو واپس کیے دیتا ہوں۔

ان تین اصل اور مقدم چیزوں، ذات واحد، عقل، اور روح سے بہت بعید اور مختلف فلاطینوس کے نزدیک وہ ایک بے شکل، بے روح سی چیز ہے؛ لا وجود، یعنی مادہ! اس طرح خلق کا عمل تین مراحل میں تصور کیا جاتا ہے۔ بلند ترین سے چل کر پست، اور پھر پست تر کی طرف! جس کا روحانی دائرے میں کم سے کم تر حصہ ہوتا ہے۔ ”یہ کمال کا ایک نیچے اترنا ہوا پیمانہ ہے جس میں تخفیف کا عمل متواتر رہتا ہے یہاں تک کہ وہ لا وجود، میں جا کے گم ہو جاتا ہے جس طرح کہ ایک روشنی بڑھتے بڑھتے آخر کار تاریکی میں جا کر گم ہو جاتی ہے۔“

فلاطینوس کا صوفیانہ زاویہ نظر

فلاطینوس کے نزدیک روح اپنی اصل کی طرف اس وقت تک واپس نہیں جاسکتی جب تک کہ وہ لطیف اور وزن سے عاری نہ ہو جائے۔ ایک سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے حواس کی خواہشوں، احساس و جذبے کی کیفیتوں، ارادے کی براہمنگیوں، حتیٰ کہ عقل و منطق کی سرگرمیوں کو بھی پس پشت ڈال دے۔ اسے خیالات سے بھی اپنا دامن چھڑالینا چاہیے۔ اور صرف اُس اصل۔ خدا۔ کو



آخری دایہ کی ترقی کی جاسکتی ہے۔  
فلاطینوس خدا کو افلاطون کے زمانے کی زبان استعمال کرتے ہوئے تو حقیقی  
True Light کا نام دیتا ہے۔ اور کہتا ہے: ایک مبارک و محترم انسان  
وہ ہے جو اس نور حقیقی کو حاصل کرنے کی استعداد اپنے اندر رکھتا ہے۔ اور اپنی  
روح کو یہ موقع دیتا ہے کہ اس کے قریب ہو کر اس کے نور سے منور ہو۔ وہ خدا  
کو زندگی بخشنے والی جہاں سے بھی تشبیہ دیتا ہے۔ ہم اس کی فضا میں سانس لیتے  
اور محفوظ رہتے ہیں۔

فلاطینوس کے نزدیک اتحاد کا تجربہ ایک کامل حساسیت کے ذریعے اس کے  
ساتھ مماثلت پیدا کرنے سے ہی ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے وجود کی ہوتی  
ہے جو ہر دم مٹوٹا، محسوس کرتا اور اپنی پراسرار انگلیوں سے مس کرتا رہتا ہے۔ یہاں  
تک کہ وہ اپنے مطلوب میں بالکل سما جاتا ہے۔ اس سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے  
اور گویا کہ وہ اس کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔

اس نور کی آب و تاب کا تجربہ، جو ایک طرف آنا یا ہٹنا ہے، دوسری  
طرف اپنے اندر ایک عاشق کی سی تکلیف و اذیت کے معانی بھی پنہاں رکھتا ہے  
اگر وہ کوئی تکلیف برداشت نہیں کرتا، اور اپنے اندر عشق کی سی اذیت نہیں  
پاتا جس کا سبب دید ہوتا ہے۔ اور اس کی حالت اس عاشق کی سی نہیں ہوتی  
جسے صرف اپنے محبوب میں ہی آرام ملتا ہے۔ تو اس کے یہ معنی ہیں کہ

وہ ابھی تک خوات و اعتدالک رسائی حاصل نہیں کر سکا و کتاب ۱۹۷۳  
فلاطینوس کہتا ہے کہ روح یہاں اس دنیا میں رہتے ہوئے اس کے عارضی اور  
چلتے پھرتے رنگ و روپ پر ایک طوائف کی طرح مسکرا سکتی ہے۔ لیکن وہ غفلت سے  
محبت رکھتی ہے۔ ایک خامس اور سچی محبت! (۱۹۷۹)

فلاطینوس اس دنیا میں آرزوئے جمال کی طرف ایک انسانی قدر غسوب کرتا  
ہے۔ اس کی نظر میں دو فانی وجودوں کے مابین محبت اور دوستی جیسے وہ تصور

فلسفی ساتھ ہی اپنے شاگردوں اور عیوی کو آگاہ کرتا ہے کہ وہ ان موازن  
سے کہیں گمراہ نہ ہو جائیں۔ یہ دائرے اور یہ مرکز حساب انوں کے دائروں کی طرح  
مکالم کے ساتھ متعین نہیں ہیں، بلکہ یہ لامکاں ہیں۔

فلاطینوس اس بات کو خوب واضح کر دیتا ہے کہ خدا اور روح مکالم کے  
ساتھ متعین نہیں ہیں۔ اور یہیں مکالم کے حوالے سے ان باتوں پر غور نہیں کرنا  
چاہیے۔ اس ذات مطلق کے ساتھ تعلق کی صورت بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ  
اس کے ساتھ مشابہت و مماثلت پیدا کی جائے۔ اسی کی طرح جتنے کی کوشش کی  
جائے۔ اسی سے رشتہ ناتا جو راجائے عبادی جب بھی جوتی ہے اختلاف اور  
عدم مماثلت کی بنا پر ہوتی ہے۔ (کتاب ۱۹۷۳)

جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں فلاطینوس روح کے متعلق تسلیم کرتا ہے کہ بیشتر  
اس کے کہ وہ اس دنیا میں جسم پاکر جسم کے ساتھ متحد ہو، وہ اپنی ایک حالت اولین  
میں خدا کے ساتھ متصل تھی۔ فلاطینوس کے نزدیک یہ حالت اس کی ابتدا بھی ہے اور  
اس کا منتہا ہے مفہوم بھی! اس کی ابتدا اس وجہ سے کہ وہ وہیں سے آئی ہے اؤ  
اس کی منتہا اس لیے کہ خیر جو کچھ ہے وہیں ہے یہاں اس دنیا کی چیزوں کے  
درمیان زندہ رہنے کے معنی دور افتادگی، فرار اور پرپر واز کھو دینے کے ہیں۔ لیکن  
وہاں جا کر وہ وہی چیزیں باقی ہے جو وہ پہلے تھی (کتاب ۱۹۷۹) فلاطینوس کے  
دوسرے الفاظ میں: جب وہ (ساک) وہی کچھ بن جاتا ہے جو کچھ کہ وہ پہلے تھا  
جبکہ وہ اس مطلق سے آیا تھا تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اسے دیکھ سکے۔ اس لیے  
کہ وہ ذات اپنی فطرت کے اعتبار سے قابل مشاہدہ ہے (کتاب ۱۹۷۳)

اس طرح فلاطینوس اس بات پر یقین رکھتا ہے اور اس کی شہادت دیتا ہے  
کہ ایک انسان جو ابھی تک اس دنیا میں رہ رہا ہے اس کی روح کو یہ شان حاصل  
ہو سکتی ہے کہ وہ اس حالت کی طرف واپس لوٹ جائے جس میں کہ وہ دنیا میں آنے  
سے پیشتر تھا اور مودہ حقیقی۔ اور یہاں تک انسانی طاقت کا سوال ہے۔ اس کی

ماخذ خیر و صلائی۔ ذات واحد! اور پھر اس تصور سے جیل کرو کیونکہ.....  
کتاب ۱۹۶

وہ شد و مد کے ساتھ کہتا ہے کہ یہ نہ درست ہے، نہ نیکی کا کام کہ یہ علم کسی  
ایسے شخص کو سکھایا جاتے جس نے اس قسم کا کوئی تجربہ نہیں کیا، اور نہ اپنے اندر  
اس طرح کی کوئی لگن پاتا ہے۔ اور اس بارے میں اپنے زمانے کے پڑوسرار  
نذاہب کا حکم وہ یوں بتاتا ہے کہ "ایک نامحرم راز کو ان باتوں میں سے کسی  
بات کا راز نہ دو۔" فلاطینوس کے نزدیک ایسا کرنا ایک نہایت مہلک غلط  
فہمی اور نقصان دہ سوبہ استعمال کا باعث بن سکتا ہے۔ یہ پہلے سے ہی  
افلاطون کا رویہ تھا۔ جس نے علم انبیاء کے موضوع پر مشتمل اپنے دوسرے  
مکتوب کے وصول کنندہ کو تاکید کی تھی کہ وہ اس مکتوب کو غور سے پڑھ کر  
اسے جلد اڑائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ غلط باتوں میں پہنچ جائے۔ اور جو  
اپنے ساتھیوں کو مکتوب میں کہتا ہے "میں نے ایسی چیزیں کبھی جیلہ تحریر میں  
نہیں لائیں، نہ میں کبھی لادوں گا۔" نو جوان بادشاہ سکندر نے ایک خط میں اپنے  
استاد ارسطو کو اس بات پر تنبیہ کی تھی کہ اس نے اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریات  
کی عام اشاعت کر دی تھی سکندر نے ارسطو سے پوچھا: "پھر کس چیز میں ہم عوام  
سے مختلف و متمیز رہ جاتیں گے؟" ارسطو نے جواب دیا کہ فکر نہ کیجیے "جو لوگ  
ان چیزوں کو پڑھیں گے وہ انہیں پڑھتے تو ہیں گے لیکن اگر وہ علم سے بہرہ ور  
نہیں ہیں تو وہ انہیں سمجھ نہیں سکیں گے۔"

فلاطینوس کی تعلیمات کا ہم مزید جائزہ لے سکتے ہیں۔ اور صوفیانہ اتحاد  
کے مقام کی بابت اس کا جو تجربہ ہے اس کے متعلق مزید اس سے کچھ سن سکتے ہیں۔  
وہ کہتا ہے: یہ محض ایک سلبی مقام نہیں، بلکہ ایجابی مقام ہے۔ وصل کے بعد کی  
اس حالت محرمانہ میں جبکہ روح اپنے آپ کو ایک قاعدہ و نظم کی حالت میں پاتی  
ہے۔ اور کلیشہ نور سے معمور ہوتی ہے تو ایک صوفی اپنے اس انوکھے تجربے

خیال کے پیکروں کی محبت کہتا ہے، اس ذات واحد کی محبت کا پختہ پختہ  
عکس ہے۔

فلاطینوس اپنے مریدوں کو نہایت انتہام کے ساتھ وہ مشکلات بتاتا ہے  
جو علم سے لے کر، وجدان سے ہوتے ہوئے، مشاہدے تک ترقی کرنے کی راہ میں  
پیش آتی ہیں۔ اور روح کے حالت اتحاد میں رہنے کی مشکل، بلکہ عدم امکان طوہ  
خود بھی تجربہ کرتا ہے۔ روح ہمیشہ اس حال میں نہیں رہ سکتی۔ وہ ضرور خشک پائے گا  
وہ دوبارہ کیفیت ہو کر نیچے اترنے لگے گی، اور آخر کار الگ ہو جائے گی۔ جس طرح  
کہ وہ پڑوسرے جو سمندر کی چمکیلی سطح پر پرواز کرتے ہوئے آخر کار چرہ ہوتا ہے  
میں تو استوار زمین پر اتر کر دم لیتے ہیں۔ (۳ و ۹)

فلاطینوس بار بار مدعا و کیفیت کے اظہار کی مشکل پر زور دیتا ہے۔ وہ کہتا  
ہے ایک صوفی کی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اپنے تجربے کو الفاظ و بیان کا ہمارے  
کیوں کر پہنچائے؟ اس لیے کہ وہاں نہ کوئی ناظر دیکھنے والا تھا، نہ منظور  
وجود دیکھا گیا، بلکہ ایک وجود واحد تھا۔ وہاں نہ موضوع Subject  
رہا، نہ معروض Object۔ اس موقع پر وہ افلاطون کا یہ قول نقل کرتا ہے:  
"انسان نہ اس تجربے کو زبانی بیان کر سکتا ہے، نہ لکھ سکتا ہے۔ تاہم ہم اب  
تک یہ کوشش ضرور کرتے رہیں گے۔"

فلاطینوس کا رویہ ایک استاد کا رویہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ تم  
اپنے مرید کو نظم و ضبط کے رستے کی تلقین کرو۔ اور بلند سے بلند تر عقلی و منطقی  
استدلال کے ذریعے اسے ایمان لانے کی ترغیب دو۔ اس راہ کے کچھ حصے  
تک تو تمہارا استاد تمہاری رہنمائی کر سکتا ہے۔ لیکن پھر تم تنہا رہ جاتے ہو اور  
تجربہ خود اپنے مستحکم اباد سے اور قوت باطنی پر آسرا کرنا پڑتا ہے کتاب ۱۹۷  
یہ تصور اخذ کر لو، اگرچہ تمہارے لیے یہ ناکافی ہی کیوں نہ ہو، وجود اول۔ اصل



پھر اس خیر اور اچھائی کو اپنے اندر پیدا کر لے گا جو اس کے اندر موجود ہے اور اپنے آپ کو مشابہ و نظم کا پابند بنائے گا۔ اس اچھائی کی بدولت وہ پھر سے لطیف ہو جائے گا اور ترقی کر کے نادر عقل کے مرتبے کو جا پہنچے گا۔ اور پھر رانائی کی بدولت اس ذات مقصود تک رسائی حاصل کر لے گا۔ اسی طرح کی زندگی دیوتاؤں کی اور خدا پرست اور متحرک لوگوں کی ہوتی ہے۔ ایسی زندگی جو تمام دوسری چیزوں سے اپنا رخ پھیر لیتی ہے۔ تمام دوسری چیزوں سے لطف اندوز ہونا بند کر دیتی ہے۔ یہ ایک سچی بات ہے ایک تنہا وجود کی، ایک تنہا اور واحد ذات کی طرف!

### فلاطینوس اور عنید کی صوفیانہ تعلیمات کا موازنہ

فلاطینوس کے نظریات کا یہ اجمالی سا خاکہ جس کے متعلق یہ بالکل دعویٰ نہیں کہ یہ مفصل یا مکمل ہے، ہمیں یہ موقع دیتا ہے کہ ہم فلاطینوس کی تعلیمات کا موازنہ عنید کی تعلیمات سے کر سکیں۔

فلاطینوس اور عنید دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کائنات میں ایک "حقیقت علیا" موجود ہے۔ اور دونوں کے نزدیک اس "حقیقت" اور اس دنیائے مظاہر کے درمیان، جس میں کہ ہم آپ رہتے ہیں، ایک فاصلہ ہے، ایک بُعد ہے۔

دونوں حضرات کی رائے میں روح کا ماحد وہی حقیقت ماوراء ہے۔ روح وہاں سے اترتی ہے، اور اپنے آپ کو اس دنیائے دول میں پاتی ہے جس کے اندر کہ یہ پیدائش کے واسطے آتی ہے۔

اب اس حالت میں وہ ایک مرکب اور مختلف العناصر مخلوق ہوتی ہے روح عقل، ارادہ، حواس سب کے سب ایک جسمانی وجود کے اندر بند ہوتے ہیں روح ترقی ہے کہ اپنی اصل کی طرف واپس جائے اور مسلسل تک دو اور محنت و کوشش کے سبب یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے آپ میں آجائے، اپنی اصل حالت میں پہنچاؤ

کی یاد کی رہنمائی میں اس قابل ہو سکتا ہے کہ انسانوں کی اس دنیوی سوسائٹی میں وہ دوسروں کے لیے کوئی خیر کے کام کر سکے۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یونانی شعراء جو کریٹ کے شاہ مینوس کو خدا کا ساتھی کہتے تھے، تو اس سے غالباً ان کا یہی مدعا تھا! ہو سکتا ہے کہ اس نے اپنی رعایا کے لیے جو ہر دلغیر تو انہیں بنائے تھے وہ اس کے اس تجربہ وصل کی یاد گاریں اور پرچھائیاں ہوں! (۹۷۷)

دوسری طرف فلاطینوس اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ روح جب بھی وصل کی حالت سے نکل کر اپنے آپ کو دور افتادہ اور تنہا پائے گی تو وہ ایک گہرے شوق اور غم میں ڈوب جائے گی لیکن وہ کہتا ہے کہ وہ اس کے بعد بھی اپنے اس تجربے کا اعادہ کر سکتی ہے! اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ دوبارہ لطیف و شفاف ہو کر اس مقام بلند کو جا پہنچے! غالباً یہاں سب سے بہتر یہ ہو گا کہ ہم فلاطینوس کے اپنے الفاظ جو اس کی کتاب Enneads کے آخری جملوں میں وارد ہوئے ہیں اس مقام پر نقل کر دیں:-

”لیکن اوپر پرواز کرتے ہوئے روح سوائے اپنے آپ میں نہ گرنے کے اور کسی چیز میں نہیں آئے گی۔ اور صرف اپنے آپ میں آنے کے معنی ہیں: اس ذات مطلق میں ورنے کے! کیونکہ وہ ذات خود کوئی وجود نہیں ہے، بلکہ وجود سے بالاتر کوئی چیز ہے۔ اور اس کا مقام وہ ہے جہاں روح اس کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرتی ہے۔“

اگر کوئی شخص اپنے آپ کا مشاہدہ ایسی حالت میں کر سکے تو وہ اپنے آپ کو ذات مطلق کی شبیہ پائے گا اور اگر ایسے مقام پر وہ اپنے آپ سے نکلی کر کچھ اور آگے جانے کا بیسے ایک عکس اپنی اصل میں واپس ہانا ہے تو وہ اپنے سفر سلوک کے اختتام پر پہنچ جائے گا۔

لیکن اگر وہ کچھ عرصہ کے لیے اس جلوے سے دور ہو جائے، تو وہ



میں تنہا اور فرد ہو یا یہ روح حواس کی خواہشات، ارادے کی برائیاں، عقل خرد، اور وہ تمام خیالات جو اسے عقل و خرد ہم پہنچاتے رہتے ہیں، سب کی سب پس پشت ڈال دیتی ہے۔ اور انجام کار وہ اپنی خود آگاہی و خود شعوری سے بھی گزر جاتی ہے تاکہ وہ اس ذات واحد میں ڈوب کر اپنے آپ کو گم کر دے! فلاطینوس اور جنید دونوں تصوف کی اس آخری منزل کو ”فنا“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دونوں روح کی اس کشمکش کو بیان کرتے ہیں جو وہ باوجود اپنی خامیوں اور کوتاہیوں کے اس حالت وصل میں ہمیشہ رہنے کی خاطر کرتی ہے۔ اور جن کوتاہیوں کے سبب وہ بطور ایک ابتلا و آزمائش کے پھر سے بدائی اور فصل کے مقام پر آکھڑی ہوتی ہے۔

یہ تعلق اور وصل فلاطینوس اور جنید دونوں کے نزدیک اس درمیانی فاصلے کو عبور کرنے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ مشابہت و مماثلت کے سبب حاصل ہوتا ہے اور عینہ کی فرق و اختلاف کی وجہ سے واقع ہوتی ہے۔ دونوں کے نزدیک ”ح وصل“ کے اس کٹھن تجربے سے تھک کر چود ہو سکتی، اور پھر سے عینہ ہو سکتی ہے۔ دونوں مفکرین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس وصل کے تجربے کو معرض بیان میں لانا بے حد مشکل ہے۔ اس لیے کہ جب طالب و مطلوب ایک ہو گئے تو

نہ موضوع Subject کوئی الگ چیز رہی، نہ موضوع Object

چنانچہ ایک صوفی جب بھی اس تجربے کا ذکر کرے گا تو مثالوں اور نظیروں کی زبان میں گفتگو کرے گا۔ فلاطینوس اور جنید دونوں ”تور“ کا استعارہ استعمال کرتے ہیں۔ فلاطینوس تو علم الحساب کی تشبیہیں بھی استعمال کر لیتا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے دائرے کے محیط پر ایک نقطہ، جو اپنے مرکز کی طرف بڑھنے کو ہے۔ لیکن جنید کے یہاں یہ حسابی نظیریں نہیں ملتیں وہ بعد کے مسلمان مفکرین کی تحریروں میں البتہ پائی جاتی ہیں۔ عاشق اور معشوق کے متعلق فلاطینوس کے استعارے

فرد!۔ اور اس طرح وہ اپنی حالت اصلی کی طرف پرواز کر جاتے!

لیکن یہاں ہمیں ان دو حضرات کے درمیان ایک اہم فرق نظر آتا ہے فلاطینوس کے نزدیک روح اپنی اصل سے ایک قسم کے شوق تجسس میں غرق ہوئی ہے۔ اور اسے اس دنیا میں جسم کے تجربے کے اندر بند کر دیا گیا ہے۔ اس نے دراصل ایک طرح کی آوارگی اور انحراف کی طرف قدم اٹھایا، جس کا نتیجہ بدائی اور فراق کی شکل میں اسے دیکھنا پڑا لیکن جنید کے نزدیک روح کا اس دنیا سے دلوں میں نازل ہونا۔ اگرچہ وہ بھی اس کے لیے فراق و عینہ کی کاغذ استعمال کرتے ہیں۔ اور اس کا جسم کے ساتھ پیدائش کے واسطے سے مربوط ہونا، دراصل روح کی اپنی قوت ارادی کا کرشمہ نہیں ہے، بلکہ یہ خدا کا اپنا عمل ہے

اس ”وجود ربانی“ کے اندر روح کی حیات اولیٰ اور حیات ثانیہ۔ یعنی اس زندگی سے پہلے کی حالت اور پھر بعد کی حالت۔ کے بارے میں فلاطینوس اور جنید کے درمیان بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ حضرت جنید قرآن کریم کی آیہ ميثاق (سورۃ الاعراف: ۱۰۱-۱۰۲) کی تفسیر انہی راشراتی معنوں میں کرتے ہیں۔ ہیکر ہم نے اوپر نظریہ ميثاق والے باب میں واضح کیا ہے

فلاطینوس اور جنید دونوں یہ امر تسلیم کرتے ہیں کہ روح اپنی فطرت کے اعتبار سے اپنی اصل کو واپس جاسکتی ہے جس طرح کہ خدا، اپنی فطرت کے اعتبار سے قابل مشاہدہ ہے۔ اور باطنی مشاہدے کی قوت سے اسے دیکھا جاسکتا ہے۔ اس طریق معرفت کے مختلف مقامات کا تذکرہ جس انداز سے مریدین کے سامنے کیا جاتا ہے وہ بھی فلاطینوس اور جنید کے نزدیک ایک جیسا ہے۔ روح اپنے مقصود کو صرف اس صورت میں واپس لوٹ سکتی ہے کہ وہ نظم و ضبط کا نہایت صبر آزا طریقہ استعمال کرے۔ وہ یوں کہ وہ بالکل صاف و مطہر ہو جائے، اور کوئی کثافت اس میں باقی نہ رہے۔ اس میں کسی دوسری شے کی آمیزش نہ ہو۔ وہ بالکل سادہ ہو، اور اس ذات واحد کی غمغیز منزل حشر

کا جنید کو بھی علم ہے۔ اور یہ استغفار بعد کے تصوف میں اس سے بھی زیادہ اہم کام  
سرا انجام دیتا ہے۔ دونوں مفکر و وصل کے بعد کی حالت کی قدر و قیمت مفہوم  
پر نہیں، بلکہ ایجابی طور پر نکالتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک اس حالت میں روح اپنے  
آپ کو کامل نظم و ضبط کے اندر اور پوری طرح نور سے منور پائے گی۔ موت  
اپنے اس انوکھے تجربے کی یاد بھی محفوظ رکھ سکتی ہے۔ اور اس حالت میں ایک  
صوفی دنیا کی زندگی میں اپنے ہم جنس انسانوں کی غیر اور بہتری کے بہت سے کام  
کر سکتا ہے۔ جنید کے نزدیک یہ حالت "حالت شحو" رجوش میں آجانے کی حالت  
ہے۔ لیکن یہ لفظ فلاطینوس کے یہاں کہیں نہیں آیا۔ یہ معلوم ہوتا ہے جنید نے اس  
پہلی بار استعمال کیا ہے۔

فلاطینوس اور جنید دونوں اس امر کے شاہد ہیں کہ وصل کے بعد کی اس حالت  
میں روح اکثر حالات میں اپنے کچھڑے مقام کی یاد میں ہمیشہ مدول اور مسل  
کرب کی حالت میں رہے گی۔ اور جو چیز وہ گم کر چکی ہے اس کی تمنا اور آرزو  
کرے گی۔ اور دونوں اس کا احساس ہے کہ ایک صوفی جب بھی اس دنیا میں  
ایک خوبصورت چیز دیکھتا ہے تو اس کی یہ آرزو سے خفتہ بیدار ہو جاتی ہے  
اور وہ بیک وقت مسترت بھی محسوس کرتا ہے اور غم بھی یہ چیز اس کے ساتھ ملا  
اس وقت واقع ہو سکتی ہے جب ایک خوبصورت قدرتی منظر اس کے سامنے  
ہو۔ دونوں کے نزدیک روح کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ دوبارہ ترقی کر کے  
وصل کی اس حالت کو پہنچ جاتے جس کا اسے پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

فلاطینوس اور جنید دونوں کا یہ خیال ہے کہ "تصوف" ایک خاص انعام  
ہے جو چند مخصوص لوگوں کو مرحمت کیا جاتا ہے۔ دونوں کے نزدیک ایسے لوگوں  
ایک اچھا استاد اور رہنما صحیح راستے پر لگا سکتا ہے تاہم اس راہ میں استاد اپنے  
شاگرد کو ایک خاص مقام تک ہی لے جاسکتا ہے۔ اس کے بعد شاگرد کو اکیلا چھوڑ  
دیا جاتا ہے۔ اور وہ اپنے مقصود کی طرف خود پیش قدمی کر کے پہنچتا ہے۔

ایک ایسے تجربے کو جو حقیقت بیان سے باہر ہے، ایک صوفی اس لیے  
بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اسے اپنے قریبی احباب اور حلقہ گوش لوگوں  
کے ساتھ گہرا تعلق خاطر ہوتا ہے۔ اور وہ انہیں بھی اپنے تجربے میں کسی حد تک  
شامل کر لینا چاہتا ہے۔ استاد اور شاگرد اور شیخ اور مرید کا باہمی تعلق، افلاطون  
اور فلاطینوس کی طرح مسلمان صوفیہ کے نزدیک بھی بڑی اہمیت کا حامل قرار پاتا ہے۔  
شیخ و مرید کے اس تعلق کی بدولت ہیں وہ تمام اشاراتی صوفیانہ تعلیمات اور  
ضبط و نظم کے آداب معلوم ہوتے ہیں، جو اہل یونان اور مسلمانوں کے یہاں پائے  
جائے ہیں۔

جب ہم اس طرح فلاطینوس اور جنید کے ان باہم مشترک عناصر اور باہم متعلق تصورات  
و خیالات کا جائزہ لے چکے ہیں، جو انہوں نے روح کے طریق معرفت و تصوف  
کے بارے میں ظاہر کیے ہیں، تو ہمارا ذہن اب اس چیز کی طرف جاتا ہے جو ایک  
مفکر اور صوفی کے لیے لازماً پہلی اور آخری چیز ہے۔ اور وہ ہے تصور خدا حضرت  
جنید کے مذہبی تجربے میں جیسا کہ ہم ان کے تمام رسائل میں پاتے ہیں، خدا ہر جگہ موجود  
ہر چیز کے دیکھنے والا، ہر چیز پر قادر، اور ہر چیز کا خالق ہے۔ وہ فاعل ہے، ہر چیز  
پر چھاپانے والا ہے۔ وہ قریب اور نزدیک ہے۔ اپنے عابد کو اپنی طرف کھینچتا ہے  
اور اپنے "صنور" میں اس کا احاطہ کر لیتا ہے۔ وہ خود ہی اپنے عابد کا انتخاب  
کرتا ہے اور اپنے تک پہنچنے کے لیے اسے ایک فوق البشری طاقت مہیا  
کرتا ہے۔ وہ خود اس کے اندر تصرف کر کے اپنے اور اس کے درمیان کا فاصلہ  
ختم کر دیتا ہے اور اس غلیج کو پاٹ دیتا ہے۔

دوسری طرف فلاطینوس کے نزدیک خدا بہت ہی دور ہے۔ وجود کی حالت  
سے بھی بالاتر، تصور سے ماوراء، عمل و تصرف سے بیگانہ، خلق و ایجاد سے  
غیر متعلق۔ یہ ایک ایسی "ذات واحد" کا تصور ہے جس نے فلاطینوس کو  
ایک بیچ کی کڑی لے آنے پر مجبور کیا۔ اور وہ کڑی ایک ایسا خالق ہے جو



سوچنا ہے، عمل کرتا ہے۔ کائنات کو اپنی تخلیقی سوچ میں شامل کرتا ہے۔  
اور وہ ہے ذہن یا عقل (The Nous)۔ یہاں البتہ دونوں کے درمیان  
ایک بنیادی فرق نظر آتا ہے!

جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ حضرت جنید کے تصور خدا میں یونانی  
فلسفے کا کوئی اثر بھی دکھائی نہیں دیتا۔ ان کا ایمان بالقد خلاصہ اسلامی ہے۔  
ایک حاضر و ناظر، خالق، حیض، عامل و مقدر، غالب و قاهر، قریب از  
انسان خدا کا تصور قرآن حکیم کا پیش کردہ تصور ہے۔ یہ امر کہ خدا اپنے عابد  
کا انتخاب کرے، اور طریق معرفت پر اسے اپنے قریب کرے۔ اور بالآخر  
اس کا احاطہ کرے اور اس پر چھایا جائے اور اسے اپنے حضور مدغم کرے۔  
یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلام کا مذہبی تجربہ قرآن کی تعلیم سے لے کر دو در اول کے  
صوفیہ تک کس طرح ارتقاء پذیر ہوا۔ اور یہ ایسا ارتقاء ہے کہ کوئی بھی  
بیرونی فلسفیانہ اثرات اس کا سبب قرار نہیں دے سکتے۔

ہم آسانی یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ کسی قسم کا بھی تخیلی اور باطنی علم انبیاء، اور  
کسی طرح کی بھی بعید اور بلند مقام الوہیت جس کا تصور کہ فلاطینوس نے پیش کیا  
تھا۔ اُس قوی اور مستحکم اسلامی تصور پر اثر انداز نہ ہو سکی جو حضرت جنید کے یہاں  
پایا جاتا تھا۔

اس بنیادی فرق کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو یہ بات اور زیادہ ظاہر و بین  
ہو جاتی ہے کہ جہاں تک ذہن اور طریق معرفت کے نظریے کا تعلق ہے اس میں  
فلاطینوس کا اثر جنید پر کچھ گہرا اور اہم دکھائی دیتا ہے۔

اب ہم یہاں ایک لحظہ کو رک کر یہ سوال کر سکتے ہیں کہ وہ کیا چیز تھی جس نے  
قدیم مسلمان صوفیہ کو اس اشراقی فلسفے کی طرف راغب کیا، اور انھوں نے اپنے  
دلوں اور دماغوں کے درپے اس کے لیے وا کر دیئے۔ اور اس میں بہت وسعت  
اور گہرے انداز میں دلچسپی لینے لگے، جیسا کہ ہمیں محسوس ہوتا ہے، صورت حال

یوں ہو سکتی ہے کہ ان صوفیہ کے ہاتھ ایک جامع اور محرم اسرار نظام افکار رکھا،  
جس کی بنیاد خدا کی وحدانیت پر تھی۔ اور جو وحدانیت کے اسی مرکزی نقطے سے  
الوہیت، کائنات اور انسان کے متعلق ہر قسم کا علم و عرفان مرتب کرتا تھا اسلام  
کے قدیم اور اولیں دور میں ایک صوفی بیچارہ علیحدہ، تنہا، اور تماشائی حقیقت فرد  
ہوتا تھا۔ اس کے بعد کے مرحلے میں غالباً صوفیہ حلقوں کی صورت میں منظم ہوئے  
ان قدیم صوفیہ میں کچھ نفوس ایسے ہوں گے جن کی توجہ اس امر نے اپنی طرف مبذول  
کی ہوگی کہ یونانی علم کے اس مجموعے میں روح کی فطرت اور اس کی امکانی قوتوں  
اور صوفیانہ طریق معرفت کے احوال و مدارج کے متعلق ایک بنا بنایا نظریہ موجود ہے۔

جو مختصر آویں سمجھ لیں کہ ایک پورا صوفیانہ نظام ہے۔ اس نظام کے ساتھ ان صوفیہ کے  
تعارف نے گویا ان کی اپنی تلاش و جستجو کو سند تصدیقی و توثیق عطا کی۔ اور یہ ایک ایسے  
وقت میں ہوا جبکہ ان کے ہم عصر لوگ انہیں اکثر گمراہ اور غلط رو سمجھتے تھے۔  
چنانچہ اس دریافت سے انہوں نے یہ تہمت پائی کہ پہلے تو وہ اپنے خاص صوفیانہ  
تجربات سے خود آگاہ ہوں، پھر وہ ان کے متعلق گفتگو کریں اور انھیں اور ہر امتیاز  
کے ساتھ اپنے قریبی احباب سے ان کے متعلق کچھ ذکر کریں۔ یہ صوفیہ چنانچہ ان خیالات  
میں نہایت گہری فکر کرنے لگے۔ وہ ان کی بابت سوچ بچار کرتے، ان میں سے انتخاب  
کرتے، اور پھر آپس میں میچ کر ان پر تبادلہ خیال کرتے۔ قدیم مسلمان صوفیہ کے اشراقی  
فلسفے کے ساتھ اس ربط و تعلق نے اسلام کے اندر ایک باقاعدہ صوفیانہ نظام کا  
قیام ممکن کر دیا جس کا اپنا ضابطہ تھا، اپنی اصطلاحیں تھیں، اور اس کی وجہ سے پہلے  
اور پچھلے زمانے کے صوفی مفکرین کی شخصیتوں کے گرد صوفی مدارس منکر قائم ہونے  
کے مواقع پیدا ہوئے۔

یہ بات ثابت ہے کہ یونانی فلسفہ، چاہے وہ عربی ترجموں کے واسطے سے  
آیا، یا شخصی تعلقات کی راہ سے، بغداد میں سب سے پہلے یہ خلیفہ مامون الرشید اور  
المعتصم کی زیر سرپرستی ہی آیا تھا۔ رہا اشراقی فلسفہ، تو ہم اس کے اثرات متاخر



جنید بغداد

سی و صاحت اور صفائی، اور ایک صوفی کا سا گہرا اور رفیع و برتر تجربہ و دونوں  
حضرت جنید کی شخصیت کے اندر ایک خوشگوار انداز میں گھل مل گئے ہیں۔

۱۔ ہم نے اس جائزے کی بنیاد چھٹے اینڈ Enneads کی نویں کتاب  
"On the Good and the One" پر رکھی ہے۔ جو اس مقام تصنیف  
کا اختتام ہے۔ ہمارا ترجمہ اصل یونانی متن سے ہے جس کے لیے ہم روتھ گورنیر  
Ruth Gavernitz کے شکر گزار ہیں۔

۲۔ Porph Life of Plotinus  
۳۔ Zeller یونانی فلسفے کا ایک جمل خاکہ۔ ص ۲۹۳

۴۔ دیکھیے:

۵۔ افلاطون، مکتوب دوم ۱۱۳۰ ق م، مکتوب ہفتم ص ۳۴۱ و ۳۴۲، پلوٹا، اک:

سوانح سکندر اعظم۔

۶۔ دیکھیے صفحہ: ۲۰-۲۲

صوفی مفکرین پر اوپر ایک جگہ ثابت کر آئے ہیں اب اس مطالعے سے ایک  
نئی اہمیت جو سامنے آتی ہے، یہ ہے کہ یہ انشراقی فلسفہ اس قدر قطعی طور پر  
مسلمان صوفیہ پر ایک قدیم زمانے میں ہی اثر انداز ہو گیا تھا جس طرح کہ حضرت  
جنید کے افکار و نظریات سے، اوپر کے مباحث میں ثابت ہوتا ہے۔

یہ امر لب میں واپس اس موازنہ کی طرف لے جاتا ہے جو ہم فلاطینوس اور جنید  
کے درمیان کر رہے تھے، جو دونوں پیدائشی طور پر انسانوں کے استاد و مرشد تھے۔  
فلاطینوس سب سے پہلے، ایک ایسا فلسفی ہے جس نے ایک نہایت ہی جامع  
اور جامع گیر نظام فکر کا بنیاد اور انسان کے بارے میں کئے والی تسکون کے لیے چیرا  
وہ خود بھی ایک صوفی تھا۔ اور اس چیز نے اسے اس قابل بنایا کہ وہ اپنے موصوفیہ  
تجربے کو اپنے عام فلسفے کی ایک نمایاں اور برتر خصوصیت قرار دے۔

دوسری طرف حضرت جنید، اسلما ایک صوفی تھے، جو اپنے پختہ تجربے کی  
بدولت اپنے احباب کے قریبی ملتے کے لیے، جو خود انہی کی طرح جو ملتے ہی تھے  
استاد اور مرشد بن گئے۔ اس وجہ سے ان کی تعلیمات ہمیشہ بیغ اور برکت مند  
ہوتی ہیں، لیکن مربوط اور منظم نہیں ہوتیں۔ ایسا محنت ہے کہ فلسفے کے ساتھ ان کے  
تعلقات نے انہیں اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنی ذات اور اپنے ہم جنس انسانوں کے  
متعلق اس گہرے اور دقیق علم کی نشوونما کریں جو سفاطی طرح ان کی بھی ایک  
خصوصیت بن چکا تھا۔ اس تعلق کی وجہ سے وہ اس قابل ہوئے کہ صفات اور  
واضع الفاظ میں وہ اپنی روحانی زندگی کا تذکرہ ان لوگوں سے کریں جنہیں ان پر  
اک مرشد اور دوست کی حیثیت میں اکتفا تھا۔ اسی طرح یہ بھی نظر آتا ہے کہ  
فلاطینوس کے فلسفے نے ان کی اس کوشش میں مدد کی کہ صوفیانہ تجربے کو اپنی روح  
اور اپنے مختلف مدارج سمیت انہی وضاحت سے بیان کریں کہ تینا انسانی طور  
پر ممکن ہو۔ بہر صورت یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ ایک مفکر اور استاد کی

# کتابیات

## عربی

ابو نعیم  
العروسی

ابوطالب المکی  
النسائی

الجزیری

حاجی خلیفہ

ابن الجزری

ابن کثیر

ابن خلکان

ابن خلدون

ابن اندیم

ابن القیثم

علیہ الاولیاء القاہرہ ۱۹۳۸ء

نتائج الافکار القدسیہ وفیضی کے رسالہ کی شرح

القاہرہ ۱۴۹۰ھ

قوت القلوب القاہرہ ۱۹۳۹ء

احیاء العلوم القاہرہ ۱۹۳۹ء

المقدم من الضلال دمشق ۱۹۳۹ء

الاعلام علی مشکلات الاحیاء (احیاء العلوم کا حاشیہ)

مشکاۃ الانوار القاہرہ ۱۳۲۲ھ

کشف المحجوب (ترجمہ نکسن) لندن ۱۹۲۶ء

کشف الظنون استنبول ۱۹۴۳ء

تنبیس المیس القاہرہ ۱۹۳۸ء

منقظم حیدرآباد ۱۳۵۴ھ

البدایہ والنہایہ القاہرہ ۱۹۳۲ء

وفیات الامیاء القاہرہ ۱۲۹۹ھ

المقدمہ باریس ۱۹۴۴ء

الفہرست القاہرہ ۱۹۲۹/۱۹۳۹ء

مدارج السالکین القاہرہ ۱۳۲۳ھ

ابن التفریدی

ابن تیمیہ

النجفید

الکلباڈی

الخزازی

الخطیب

القشیری

الصمغانی

السرائج

السرائج

السبکی

الشمی

تہاؤری

الیافعی

طریق البحرین القاہرہ ۱۳۵۴ھ

الہجوم الزاہرۃ القاہرہ

منہاج السنہ القاہرہ ۱۳۲۱ھ

الرسائل الکبریٰ ۱۳۲۳ھ

مجموعۃ الرسائل والمسائل ۱۳۴۹ھ

رسائل النجفید مخطوطہ ۱۳۴۴ھ

کتاب دواء التفریط

رسائل النجفید فی کتاب "عیالہ الاولیاء"

کتاب انقوت المذہب اہل القسوت القاہرہ

کتاب الصدف کلکتہ ۱۴۳۴ھ

تاریخ بغداد القاہرہ ۱۹۳۱ء

رسالہ القاہرہ ۱۳۴۹ھ

الانساب ۱۹۱۲

کتاب الملح ۱۹۱۲ ۱۴ ۱۵ ۱۶

کتابیات

صغۃ من کتاب الملح لندن ۱۹۴۴ء

الطبقات الشافعیۃ الکبریٰ القاہرہ ۱۳۲۳ھ

طبقات الصوفیہ مخطوطہ

کشاف اصطلاحات الفنون کلکتہ ۱۸۹۲ء

مرآۃ الجنان حیدرآباد ۱۳۳۸ھ



- Metz: The Renaissance of Islam  
London 1937.
- R. A. Nicholson: The Idea of Personality in Sufism  
Cambridge 1923.  
The Mystics of Islam London 1914.  
Studies in Islamic Mysticism  
Cambridge 1921.  
The Origin and Development of  
Sufism Jras 1906.  
The Gosl of Mohammeden Mysticism  
Jras 1913.  
Selected Poems from the Diwan-i-  
Shamai Tibrizi Cambridge 1898.
- Ritter: Cunayd, Islam Ansiklopedisi Cilt 3  
p 241 Istambol 1944.
- Margaret Smith: An Early Mystic of Baghdad  
London 1935.

- Arberry: An Introduction to the History of  
Sufism London 1942  
The Book of the Cure of Souls.  
Jras 1937  
Al-Djunaid Handwoerterbuch des  
Islam Leydon 1941  
Junayd Jras 1935.
- T. W. Arnold  
& A. Guillaume (Editor) The Legacy of Islam Oxford 1931.
- A. Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur  
Weimet 1898-1902  
Supplement 1937-1942
- E. G. Browne: A Literary History of Persia 4 vols:  
Comraidge 1928.
- Goldziher: Vorlesungen ueber den Islam  
Heidel serg 1910  
Die Richtungen der Islami schen  
Koranauslegungen Leydon 1920.
- R. Hartmann: Al-Kuschairi's Darstellung des  
Sufitums, Berlin 1914  
Die Frage nach der Herkunft und  
der Anfaenge des sufutums  
der Islam. vol 6.
- A. Von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen  
der Islams Leipzig 1868.
- A. E. Krimsky: A sketch of Development of Sufiam  
upto the End of the Third Century  
of Hijra (in Russian) Moscow 1895.
- B.B. Medonald: The Religious Attitude and life in  
Islam Chicago 1912
- L. Massignon: Essai Sur les origines der lexique  
technique dela Mystique Mussul-  
mana Paris 1922;  
Text indits Paris 1929.

## فہرست رسائل

صفحہ	مکتوب نمبر	ایک بھائی کے نام
۲۶۱	۲	یحییٰ بن معاویہ الرازی کے نام
۲۶۲	۳	ایک بھائی کے نام
۲۶۳	۴	عمرو بن عثمان المکی کے نام
۲۶۰	۵	ابو یعقوب یوسف بن الحسن الرازی کے نام
۳۰۳	۶	کتاب الغناء
۳۱۱	۷	کتاب الميثاق
۳۲۶	۸	الوہیت کے بارے میں
۳۳۳	۹	اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں
۳۳۱	۱۰	توحید پر ایک اور باب
۳۴۵	۱۱	ایک دوسرا مسئلہ
۳۴۷	۱۲	ایک دوسرا مسئلہ
۳۴۹	۱۳	ایک اور مسئلہ
۳۵۱	۱۴	ایک اور مسئلہ
۳۵۲	۱۵	ایک اور مسئلہ
۳۵۴	۱۶	توحید کا آخری مسئلہ
۳۵۷	۱۸	ایک ایسے شخص کا طریقہ جو ذات خداوندی کا محتاج ہے۔

حصہ سوم

رسائل

## ۱۔ ایک بھائی کے نام

اس صاحب مجدد و مہستی سے تمہیں جو خیر بھی عطا ہوئی ہے وہ تمہیں نصیب ہو ذات خداوندی نے تمہیں جس چیز سے نوازا ہے وہ خالصتہ تمہارے لیے ہے اور جو چیز اس نے تمہارے دل میں ڈالی ہے اس کی حقیقت سے تمہیں آگاہ کرے۔ اور جو مخصوص نعمتیں اس نے اپنے پاس رکھی ہیں وہ تمہیں مرحمت ہوں اخدا تمہیں اپنا قُرب نصیب کرے، اور اپنے حضور میں اور زیادہ بائیں عطا فرمائے۔ اور جب تم اس مقام قُرب کو پہنچو تو وہ تم پر اپنے اُفس و شفقت کا سایہ بھیلادے، تمہیں ہر کامی کی سعادت بخشنے، اور اپنے "امر مہیل" کے لیے تمہی کو منتخب و ممتاز کرے! اور اُن عظیم مقامات اور تقرب و وصل کے ان مراحل میں قوت، استحکام، سکون خاطر، طمانیت اور تشفی کے ساتھ تمہاری نصرت و حمایت کرے! تاکہ اپنا ملک و دل میں پیدا ہونے والے دوست، اور راہ حق سے برگشتہ عجیب و غریب الہامات تو پر غلبہ نہ پاسکیں۔ وہ اس لیے کہ انسان کو شروع شروع میں جب حق تعالیٰ کی جانب کچھ انس و اخلاص نصیب ہوتا ہے تو ان وساوس و الہامات کا اس کے ذہن پر غلبہ نہ ہوتا ہے اور اس پر نہ ہول کی ایسی کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ وہ جو چیز دیکھتا اور سنتا ہے اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور وہ اُس حالت قُرب کو برواشت کرے بھی تو کیسے۔ اور جو روایات اس حالت میں ہوتی ہے اس کی نقل اس کا اساطیر کرے بھی تو کیونکر؟ جب تک ذات خداوندی ہی اس کی نگہبان نہ ہو اور اس کے باطنی اسرار کی حفاظت نہ کرے، خدا سوچو تو تم اس وقت کہاں اور کس حال میں ہوتے ہو جبکہ وہ کلیتہً تمہیں اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے۔ اور جو کچھ بھی تمہاری ذات میں سے چاہتا ہے اپنے سامنے حاضر کر لیتا ہے۔ پھر وہ تمہیں یہ

## ۲۔ بھائی بن معاذ الرازی کے نام

استطاعت بھی بخشا ہے کہ جو کچھ وہ کہے تم سنو، اور یہ بھی کہ جو کچھ سنو اس کا جواب بھی دو۔ اس وقت تمہاری یہ حالت کہوتی ہے کہ تم ایک وقت تک بھی ہوتے ہو اور کلم بھی تم سے اپنی کیفیات کے بارے میں پوچھا بھی جاتا ہے، اور تم خود بھی پوچھنے والے ہوتے ہو! خالق کے دربارے نایاب، اور عظیم اور مسلسل شواہد مع اپنے زوائد و فوائد کے اس صاحب مجددی کی جانب سے ہر طرف تم پر کھینے لگتے ہیں پس اگر اس کی نعمت تمہارے شامل حال نہ ہو اور وہ تمہارے دل کو سکون و طمانیت کے ساتھ تمام کر نہ رکھے تو دل اس واروات سے مبہوت، اور عقلیں اس مقام کی ماضی سے تہس نہس ہو کر رہ جائیں لیکن وہ باری تعالیٰ جس کی حمد و ثنا عظیم، اور جس کے اسما و مقدس محترم ہیں جس نفس کو بھی اپنے لیے منتخب کرتا ہے تو اس پر اپنے فضل و انعام کی یاد دہان دیتا ہے۔ اور اس کی طرف اپنی عنایت و شفقت کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور بقینا بوجہ ان نفوس پر اس سلسلے میں ڈالتا ہے اس کا شیر حقہ وہ خود ہی ان کی طرف سے اٹھالیتا ہے۔ اور ان نفوس پر اتنا ہی بوجہ رہنے دیتا ہے بقینا کہ وہ خود چاہتا ہے کہ رہے۔ اور بقینا کہ وہ اس کے خاص فضل و کرم سے سہار سکتے ہیں۔ خدا ہمیں اور تمہیں اپنے اُن اولیاء میں جگہ سے بن کا مقام اس سے قریب ترین ہے بے شک مہربا سننے والا، اور نزدیک!

خدا کرے کہ تم اپنی "حالت شہود" سے اپنے تئیں غائب نہ کرو۔ اور نہ تمہاری "حالت شہود" تمہیں اپنے آپ سے غائب کر دے! اور خدا کرے کہ تم اپنے آپ کو بدل کر اپنے حال سے منحرف نہ ہو جاؤ۔ اور نہ تمہارا حال اپنے آپ سے منحرف ہو کر متغیر ہو جائے۔ اور خدا کرے کہ تم اپنے الہامات کی حقیقت



پہنچاتا ہے۔ اور وہ اس چیز کا انتخاب جسے وہ تمہارے اندر دیکھتا چاہتا ہے اس لیے کرتا ہے کہ اپنی پسندیدہ چیزیں رحمت کر کے تمہیں اپنے لیے مخصوص کر لے چننا وہ تمہیں جو چیز بھی اس ضمن میں عطا کرتا ہے وہ تم پر افشا کر دیتا ہے۔ اور جو چیز بھی وہ تم پر اس طرح افشا کرتا ہے اس کی اعلیٰ وارفع منازل میں وہ تمہیں دنیا کی آنکھوں سے اوجھل اور غنمی کر لیتا ہے تاکہ تمہارا مقام اس سے کہیں بلند ہو کہ عام آنکھیں تمہاری حقیقت کا نظارہ کر سکیں، اور عام انسان تمہارے مرتبہ کو پہچان جائیں۔ اور تاکہ ذات خداوندی تم پر عاوی ہو کر تمہیں اپنے حضور میں بیٹھ لے اور تمہیں ایک مقام محفوظ کے اندر رکھے۔ ایسے مرحلے میں تم ایک ایسی حالت میں ہوتے ہو جسے اس کے پیدا کرنے والے نے مستور و مدفون کر رکھا ہے اور اس کے نشانات اس طرح مٹا دیئے ہیں کہ کسی سوچنے والے کا خیال بھی وہاں نہیں پہنچ سکتا۔ تم اس مقام پر حالت غیب میں ہوتے ہو، ایک امر غیب کی خاطر جس کے حقائق مکے بارے میں تمام شکوک و شبہات ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ "حقائق کا علم ہمیشہ حق الیقین کی مدد سے ہو سکتا ہے۔ اور آنکھوں کا نظارہ نظارہ ان کے لیے حجاب ثابت ہوتا ہے۔ اور ان حقائق کے پیچھے کیا ہے؟ ایک یکدہ تنہا ہستی کی توحید! ایک ایسی الوہیت کا اعتراف جو اپنی اولیت، اولیت اور ابدیت و سرمدیت میں منفرد ہے۔ اور یہ ایسا مقام ہے جہاں بڑے بڑے دانشوروں کی سٹی گم ہو جاتی ہے۔ عالموں کے علم ختم ہو جاتے ہیں، اور حکماء کی حکمت و دانائی جواب دے جاتی ہے۔ اور یہ مقام آخری منزل اور چوٹی ہے اس چیز کی جو اوپر بیان ہوئی۔ اور اس کے بیان کرنے میں سارا وضعت و بیان ختم ہو جاتا ہے۔ اس مقام سے ماوراء پھر برزخ ہے، روز قیامت تک کے لیے۔ اور جب مخلوقات عالم برزخ کے خاتمے پر اٹھانے جائیں گے، اور مرنے کے بعد حشر کی خاطر دوبارہ زندہ کیے جائیں گے تو وہ زندہ اور قیوم ذات کے منوں احسان ہوں گے کہ اس نے جسے زندہ کرنا تھا اسے زندہ کیا اور جسے باقی وابدی

سے علیحدہ اور دور نہ رہو، اور نہ تمہارے الہامات تم سے دور ہو کہ الگ اور غیر متعلق رہ جائیں۔ اور خدا کرے تم ازل تک اپنی اولیت یعنی حالت دوام پر ایک دائمی اور ابدی گواہ بن کر رہو۔ اور خدا کرے وہ وجود ازل میں نازل ہونے والی ہر چیز کی تلافی کرتا رہے۔ پس تم جس حالت میں بھی ہو ایسے ہو کہ جیسے تم نہیں تھے اور پھر ہو گئے۔ اپنی انفرادیت میں الگ تھلگ، اور اپنی یکتائی میں خدا کی تائید سے بہرہ مند، بغیر اس کے کہ کوئی آنکھ تمہیں اس حال میں دیکھنے والی ہو! — اور خدا کرے کہ جب تم اپنے انہی وجود سے غائب ہو جاؤ تو ایک آن دیکھی حقیقت کے سامنے اپنا روحانی وجود دکھ کر وہیں حالت میں کہاں کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہتی، اس لیے کہ جو ذات ہر جگہ موجود ہے اس کے لیے کہاں بے معنی ہے۔ کہاں کا پیدا کرنے والا ہر اس چیز کا خاتمہ کر دیتا ہے جو کہاں کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اور خاتمے کا یہ عمل بالآخر خاتمہ کرنے والے کی ابدیت کی شہادت دیتے ہوئے خود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ہوتا ہے کہ جو وجود متفرق تھے وہ متحد ہو جاتے ہیں، اور جو وجود پہلے اجتماع کی حالت میں تھے وہ علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اس وجود کے ساتھ متفق ہونا عام اجتماع سے ایک علیحدہ چیز ہے۔ اس کے ساتھ اجتماع، اجتماع ہی کے وسیلے سے، اجتماع کی خاطر، ایک ایسی کیفیت کا اجتماع ہوتا ہے جو اس ذات نے ہم پہنچائی ہے۔

### ۳۔ ایک بھائی کے نام

خدا کرے تم آستانہ خداوندی پر دائم و قائم رہو، اور وہ جو صفات تمہارے اندر دیکھنا چاہتا ہے ہمیشہ اس ذات سے ان کے طلبہ کار رہو! اور اس کی نعمتیں اور اس کے نادر الہامات تمہارا مطیع نظر ہوں۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ تمہاری محبت کا دار و مدار اس پر ہے کہ وہ خود تمہارے لیے کیا کچھ پسند کرتا ہے اور تمہیں کیا چیز ہم

ہاں تو اس کے بعد کیا ہوتا ہے؟ اس کے بعد یہ ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کو آزمائش کا بدلت بناتا ہے۔ انہیں فتنہ اور دُور افتادگی کے مراحل میں سے گزرتا ہے۔ اور ایک متعین فتنہ و قدر کے تحت ان پر شدائد کا نزول کرتا ہے۔ اور انہیں خاص موت کا نزا چکھاتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے ان پر جو کیفیت چاہتا ہے طاری کرتا ہے۔ اب ان بندوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو اس امرِ مقدس سے خائف اور پس پارتے ہیں۔ اس سے پناہ ڈھونڈتے ہیں۔ لیکن وہ اس معاملے میں مغلوب ہی ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو تسلیم و رضا کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور اپنی آزادی سلب کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ وہ مقام ہے جہاں صاحبِ تسلیم و رضا اپنے اس رویے کی بدولت اس آزمائش سے نجات پا سکتا ہے اور نہ اس سے پناہ ڈھونڈنے والا اس سے نکل کر باہر جا سکتا ہے۔ ان کے سانس ان کے نفوس میں بند کر دیئے جاتے ہیں۔ چنانچہ جتنی بھی کڑی آزمائش ہو وہ خاموش اور صابر رہتے ہیں۔ اور ایک مہلک تمنیٰ کے گھونٹ پی کر رہ جاتے ہیں۔ اس حالت میں وہ ہلاکت کے کنارے آگئے ہیں۔ اس وقت اگر ارواح کو اجسام سے الگ کر دیا جائے تو وہ اس میں بڑی راحت محسوس کریں۔ لیکن موت کے مژدے کی تمنیٰ اور تکلیف انہیں اجسام کے اندر محسوس رکھتی ہے چنانچہ وہ نفوس نہ موت کے بعد نجات کی کوئی امید رکھتے ہیں، نہ موت سے پہلے ان کے لیے اس آزمائش سے نجات کی کوئی صورت ہوتی ہے!

اُسے بھائی! یہ کچھ لوگ ہیں جن کی بعض صفات اور پر بیان ہوئیں۔ ان کی حالت بالمشیل بیان کرنے میں حلاوت کا خوف مانع ہے۔ یہ لوگ جن منزلت کو پہنچے، اور جن حقائق سے دوچار ہوئے، ان کی بابت کچھ اور لوگوں نے سن گئی ہیں تو ان کی تمہیں بھی اس مقام کو پانے کے لیے بند ہوئیں لیکن ابھی انہوں نے اس وجود کی حقیقتِ خالص میں اپنے آپ کو نہ اتارا تھا۔ چنانچہ ایک مقرب اور منظور نظر انسان کی صفات و خصوصیات کے بارے میں ان کا تصور واضح نہ ہوا۔ اور

رکھنا تھا۔ اسے ہمیشہ کے لیے باقی رکھا۔ اور یہ اشارات جو میں نے اس موضوع پر کیے ہیں ان کی شرح و بسط بہت طویل ہے۔ اور اگر ان کی کتب پر لکھی جائے تو یہ مکتوب اس کا محقق نہیں ہو سکتا۔

اُسے بھائی! خدا تم سے راضی ہو۔ تمہارا مکتوب پہنچا جس کا ظاہر بھی اور باطن بھی اور جس کا اول بھی اور آخر بھی میرے لیے باعثِ مسرت ہے۔ اور اس کے اندر تم نے جو غیر معمولی علم، نایاب حکمت، اور واضح و تیر اشارات کی باتیں بیان کی ہیں ان کو پُرہ کر مجھے بہت انبساط حاصل ہوا۔ اس خط کے اندر جو باتیں تم نے تسریحاً کہی ہیں وہ بھی، اور جو اشارے و کنایے کی زبان میں کہی ہیں وہ بھی میں نے سمجھ لی ہیں۔ اور چونکہ میں تمہاری ان باتوں سے آشنا ہوں، اور تمہارا مقصود و وعدہ عاقلانہ سے جانتا ہوں۔ یہ سب کچھ جو تم نے لکھا ہے میرے لیے واضح اور میں نے تم نے کبھی غور کیا کہ انسان کی اس فکر کا ٹھکانا کہاں ہے؟ اور اس کا مصدر و منبع اور اس کی غایت و انتہا کیا ہے؟ اور اس کا اول و آخر کیسے متعین ہوا؟ اور اس فکر و خیال کے بارے میں جس کسی پر بھی فیصلہ صادر ہوتا ہے تو وہ کیونکر صادر ہوتا ہے۔ خدا کرے کہ تم اس سے خدا تعالیٰ کی پناہ میں رہو، اور خدا کا سہارا کبھی تمہارے ہاتھ سے نہ چھوٹے! غالب و قاصر حقیقتیں غالب آگئیں، اور ان کی بدیہی علامات نمایاں ہوئیں۔ جنہوں نے ان کے قوت اور تسلط کو دوام بخشا۔ پھر ایسا ہوتا ہے کہ یہ حقیقتیں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتی ہیں۔ اور کچھ عرصہ نظروں سے اوجھل سا کن پڑی رہتی ہیں۔ ورتحقیقت اس وقت یہ اپنی قوت کا اظہار کر رہی ہوتی ہیں۔ یہ حقیقتیں ہر جملہ کے مقابلے میں مستحکم ہوتی ہیں۔ نہ ان کے کہاں کا پتہ ہوتا ہے۔ نہ اس کے کہاں کی کُنہ اور انتہا کا۔ اور نہ ان کا دائرہ اتنا محدود ہوتا ہے کہ تم ان کی انتہا کو معلوم کر سکو۔ وہ جس چیز کو بھی غارت کرتی ہیں، پوری طرح غارت کرتی ہیں اور ان کا غلبہ ہر چیز پر کامل ہوتا ہے۔



تھیں۔ تعنی کچھ معرفت بخشی ہے خدا کرے تھاے طفیل اس کی اتہا کو پہنچ کر میری آنکھیں بھی ٹھنڈی ہوں تم میرے اپنوں میں سے ہو۔ اور ان نفوس میں سے جو میرے مرغوبات میں میرے شریک رہتے ہیں۔ تم میرے حلیل القدر بھائیوں میں سے ایک حلیل القدر بھائی ہو۔ اور ایک نہایت محبوب اور ولی دوست! یاں تو اس میں شک ہی کیا ہے؟ کیا تم ہمارے ان بزرگ و محترم بھائیوں میں سے نہیں ہو جو بقید حیات ہیں۔ اور کیا تم ہمارے ایناے جنس میں ایک مشہور و معروف ہستی نہیں ہو؟ جس کا فیض ہمیں مہیا کر کے خدا تعالیٰ نے ہم پر بڑا انعام و اکرام کیا ہے۔ اسے برادر محترم! ازراہ عنایت و مہربانی ہمارے ساتھ یہ سلسلہ مراسلت اور یہ رابطہ و ضبط ترک نہ کرو۔ کیونکہ ہم آپ کے احوال سن کر اور آپ کی تاثیر کا فیضان دیکھ کر اور آپ پر خدا تعالیٰ کی عنایات بے پایاں کا نظارہ کر کے مسرت و انتہاج محسوس کرتے رہیں۔ اگر آپ یہ سمجھیں کہ ہم اس امر کے فی الواقع مستحق ہیں تو آپ اس پر عمل کریں۔ ورنہ کم از کم ازراہ احسان رضا کا رانہ طور پر ہی آپ ہمارے ساتھ یہ سلسلہ نامہ و پیام جاری رکھیں۔ آپ پر اور تمام دوسرے بھائیوں پر اللہ تعالیٰ کی رحمت اور سلامتی ہو!

## ۴۔ عمرو بن عثمان المکی کے نام

خدا تمہیں علم و حکمت کی اعلیٰ منازل پر سرفراز کرے۔ خدا کرے کہ تم معرفت میں اس کی آخری نہایت تک پہنچ جاؤ۔ اور ذات باری کی مجال میں تمہیں نزدیک ترین مقام حاصل ہو۔ خدا تمہیں اپنے جامع و کامل الہامات کی واقفیت عطا فرمائے تاکہ تم ان کے نشانات کو پوری طرح سمجھ سکو۔ اور تمہیں اس معرفت میں مکمل بصیرت اور اعتقاد حاصل ہو۔ اور تم اس کی بلند ترین رفعتوں پر پہنچ کر اس عالم کو ایک مقام بلند سے دیکھ سکو۔ اور اس کا وہ نظارہ کر سکو جو اس کا احاطہ کرنے کے سبب

ترب خداوندی کے مقام عزیز کے اسرار ان پر مخفی ہی تھے۔ لیکن انہی لوگوں کے سے احکام اب ان پر بھی وارد ہونے لگے۔ اور یہ خطا بینی و غلط اندیشی مروجہ زمانہ کے ساتھ چلتی رہی۔ یہ لوگ اپنے آپ کو ان لوگوں کے مرتبہ کا خیال کرتے رہے۔ حالانکہ یہ ویسے نہیں تھے۔ محض ان کے وہم نے انہیں یہ یقین دلایا رکھا کہ وہ بھی اسی مرتبہ بلند پر فائز ہیں۔ لیکن ان کی منزل اس مقام بلند سے بہت بعید ہے۔ بہت ہی بعید ہے! کتنا بڑا خلل ان کے اس وہم کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ تمہیں اور ہمیں ہر اس حالت سے بچائے جو حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو اور اس چیز کے ساتھ مطابقت نہ رکھتی ہو جسے حق تعالیٰ نے حکم کیا ہے!

میں نے اس حالت اور اس کی کیفیات کا جو ذکر کیا ہے تو اسے یوں سمجھو کہ یہ دو حالتوں کے بیچ کی ایک درمیانی منزل ہے۔ جب اس کا مابرا عیاں اور منکشف ہوتا ہے تو یہ واضح طور پر دو حالتوں سے الگ ایک حالت دکھائی دیتی ہے۔ اور حق تعالیٰ جو چیز چاہتا ہے وہ یہ منزل بذات خود نہیں ہے، بلکہ یہ منزل جب صحیح طور پر حاصل ہو تو یہ ایک دوسری منزل کی نشاندہی کرتی ہے۔ اور اکابر کا علم، عظماء کا منصب و مرتبہ، اہل حکمت کے مقامات، اور ذی فہم لوگوں کی حقیقت فہم کا پتہ اس منزل کے عبور کرنے کے بعد ہی پتا ہے۔ اور یہ منزل وہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرے، اور اس کی کچھ تشریح و تفسیر کرنا چاہے تو اس کا وہی حال ہو کہ:

وَعَدَّتِ الْوُجُوہُ لُحًی الْقُبُورِ ط  
ہو جائیں گے، اور جس نے ظلم کا بوجھ

اٹھایا وہ نامر اور بے -

رطلہ: (۱۱)

اے بھائی! خدا کرے کہ میں حق کی طرف تمہاری نصیحتوں اور رہنمائیوں سے، جن کا علم حق تعالیٰ نے تمہیں ارزانی کیا ہے کبھی محروم نہ رہوں۔ اور حق تعالیٰ نے



دیکھنے والے کو حاصل ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ یہ بصیرت اپنے مقررین کو باقرا و علما و  
ہے۔ ایک واقعہ جب تم نے یہ پُر اعتقاد معرفت حاصل کرنی تو تمہیں حق تعالیٰ کی تجر  
میں جھٹکنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ اس لیے کہ اس علم کی بدولت تم حق کو کھ  
طور پر دیکھ سکو گے نیز تم علم کے ایک ایسے شعبے میں جس میں اختلاف کی کوئی گنجائش  
موجود ہے ایک محکم راستی پر جاؤ گے۔ اس کے ساتھ خدا کرے تم ان لوگوں میں سے  
جو جن کا وجود ان کے بھائیوں کے لیے موجب خیر و برکت ہوتا ہے۔ وہ ان کے  
وصفت و اظہار کی بدولت اپنے علمی مقاصد حاصل کرتے ہیں، اور ان کی تفسیر و  
تشریح سے منہی تحقیقوں کا راز پاتے ہیں۔ اور ان میں سے چاہے کوئی شخص مانع ہو  
یا غائب، سب اس کے شرف منزلت کو تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ خدا تعالیٰ تمہیں ایک  
ایسا نور بنائے جو اپنی جگہ ایک سے مشرق و مغرب کو روشن کر دے۔ اور تمام  
مخلوقات جن و انس پر اپنے اجالے کی چادر بھینکا دے۔ تاکہ اس سے ہر فرقہ و انسانی  
کو اس کا پورا حصہ ملے۔ اور وہ اس نور معرفت کے حصول میں اپنی دلی مراد کو  
پہنچے۔ یہاں تک کہ یہ فطو اہر و کیفیات مستقلاً ایسے امور بن جائیں جن کی ذمہ داری  
اس پر ڈالی گئی ہو، اور ایسے احوال جن کا اس سے تقاضا کیا گیا ہو!

یہ ایک ایسا راز ہے کہ عقل انسانی اس کی نشاندہی کرنے کی کوشش میں بے گمراہ  
ہو جاتی ہے۔ اور ذہن انسانی اس کو سمجھنے کی جدوجہد میں عاجز و درماندہ ثابت ہوتا  
ہے۔ اس کا سمجھنا بہت بعید بہت ہی بعید ہے۔ بڑے بڑے علماء کی قابلیتیں  
اس میں جواب دے گئیں، اور منازا ہل و نش و حکمت کی سچی اس راہ میں گم ہو گئی اس  
لیے کہ خدا تعالیٰ بے مثال ہے، بیکتا ہے، رفیع ہے، اور اپنا مشاہدہ کرانے سے  
انکار کر کے وہ اپنے وجود کی حقیقت کو انسان کی نظروں سے ہٹا کر اوجھل کر دیتا ہے۔  
پس کہتے ہیں جو محض خیال و دھیم کی بنا پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور کہتے  
ہیں جو اس کی بابت یقین سے کچھ اظہار کر سکتے ہیں۔ پھر جب ان میں سے کوئی اس  
کی بابت کلام کرنے کے لیے استعارے و کنایے کا راستہ اختیار کرتا ہے تو اس

کی زبان جھکی جاتی ہے۔ اور وہ اس کا وصف بیان کرتے ہوئے حیرت میں گم ہو  
جاتا ہے۔ جب کوئی جاہل اس شخص کی بات سنتا ہے تو سمجھتا ہے کہ شاید وہ  
سچی بات کہہ رہا ہے۔ حالانکہ وہ اپنی تقریر میں بالکل اندھیرے اور تاریکی میں  
لٹکا لٹکیا مار رہا ہوتا ہے۔ وہ ایک دعویٰ کرتا ہے اور حق تعالیٰ کی اصل حقیقت  
اسے جھٹلاتی ہے۔ وہ اپنے سامع کو اپنی سچائی کا اس طرح یقین دلانا ہے کہ جن  
اعمال کی بجا آوری کا، اور جن اعمال سے احتساب کا حکم دیا گیا ہے ان کے بارے  
میں وہ جان کر ایسی باتیں کرتا ہے جو سمجھ میں آنے والی ہوں۔ اور یہ علم، کا کچھ حق  
ہے اس پر جو اس کا نام لیوا اور اس کی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے والا ہو۔ وہ یوں  
کہ جب تم اپنے نفس کے لیے علم کا تقاضا کرتے ہو، تو وہ علم تمہارے نفس کو حاصل  
ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ تم اس علم کا حق ادا کرو۔ یہ فرضیہ علمی ایک ایسا فرضیہ ہے  
کہ اس کی اصل منفعت اور اس کا حقیقی ثمر تم پر عیاں نہیں ہوتے صرف اس کا  
ظاہر اور اس کی رسمی شکل تمہارے سامنے رہتی ہے۔ اور اس حالت میں علم کی  
حجرت تم پر قائم ہو جاتی ہے۔ چاہے تمہارے یہاں اس کی محسوس ظاہری شکل ہی  
موجود ہو۔ پس اے وہ شخص کہ جس نے علم کا محض ظاہری لباس پہن رکھا ہے اور محض  
دلوں نے جس کے اس لباس کے حسن و زیبائش کی تحسین و توصیف کی ہے۔  
وہ آنکھ لیکہ تم علم کی اصل حقیقت سے ابھی بہت پیچھے ہو۔ جب تک تم اس  
حال میں ہو کہ لوگوں کی انگلیاں تحسین و آفرین کے ساتھ تمہاری طرف اٹھی ہوئی ہیں۔  
اور ان کی زبانیں تمہاری تعریف سے مرطوب ہیں، تو یہ حالت تمہارے لیے ہلاکت  
سے کم نہیں۔ اور یہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر عجز ہوگی۔

جب عالم نے دانا و حکیم کی یہ تقریر سنی، اور اس کا یہ سارا بیان اور تشریح اس  
کی سمجھ میں آئی، تو اس کی گردن جھک گئی، اور وہ سوچ میں ڈوب گیا۔ پھر اس پر  
گریہ طاری ہوا اور وہ بہت دیر تک روتا اور آہ و زاری کرتا رہا۔ اس کا اضطراب

بہت شدت اختیار کر گیا۔ اس پر وہ دانا شخص اس کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا: اب جبکہ حکمت و دانائی کا سورج تم پر طلوع ہو چکا اور اس کا صامت اور اجازتور تم تک پہنچ گیا تو امید ہے کہ اب تم سے اس علم کے وہ اندھیا رہے چھٹ جائیں گے جن کے معاملے میں اب تک تم غافل رہے ہو۔ اور جو تعاریٰ قدیم کے رشتے میں مانع رہے ہیں۔ اور میں پُر امید ہوں کہ تمہارے اندر جو فساد تھا وہ اب درست ہو جائے گا، اور جو کچھ تم نے اب تک ضائع کیا ہے اس کی تلافی ہو جائے گی۔

جب عالم نے دانا آدمی کو یوں اپنی طرف متوجہ ہونے اور نصیحت کرتے سنا تو اس کا اضطراب سکون میں بدل گیا۔ اس نے آہ و بکا موتوف کی اور دانا آدمی سے مخاطب ہوا مجھے اپنی اس دوا میں سے کچھ مزید عنایت کیجیو، اس نے میرے زخموں کو مندل کر دیا ہے۔ اور میری یہ خواہش اور امید اب قوی ہو گئی ہے کہ میں اپنی مشکلات کا حل پا لوں گا، اور اپنے مسائل کا مجھے شافی جواب مل جائے گا پس اے دانا انسان! اپنے جلیلہ الطیف اور حکمت مخفی سے کام لیتے ہوئے مجھے اس چیز کے وبال سے بچاؤ جس سے تم زیادہ واقف ہو اور جو شمر کی ایک مخفی خواہش ہے جو میرے باطن میں نہاں اور مجھ سے اوجھل اور مستور ہے۔ وہ یوں کہ اس سے پہلے کچھ چھپی ہوئی لپٹی ہوئی چیزیں ایسی تھیں جو اس نہاں خائنہ دل میں موجود تھیں، تم نے اوپر یہ بیان جمیل ارشاد فرمایا تو ان کا راز مجھ پر منکشف ہوا، اور تم نے اپنے اشارہ ہائے لطیف سے مجھے ان کے اسرار سے آگاہ کر دیا۔

دانا آدمی نے یہ سن کر جواب دیا: خدا سے عز و بل نے تم پر یہ جو انعام کیا ہے اور تمہیں اپنی کمزوریوں سے آگاہ، اور نفس کے زمینوں پر مطلع کر دیا ہے تو اس پر اس کی حمد و ثنا بیان کرو۔ اس کے سامنے انتہائی عاجزی کے ساتھ جک جاؤ۔ اور نہایت سپردگی اور درماندگی کے انداز میں اس سے اپنی انتہائی طلب کرو۔ اس سے کہو: اے مہربان! اس کے حضور میں کبھی پوشیدہ نہیں رہے گی، بلکہ ضرور سنی جائے گی۔ اور

جب تم ان باتوں پر عمل کرو گے تو یہ عمل خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں تمہاری شرافت کرے گا۔ اس کے ساتھ یہ بھی جان لو، کہ حکمت و دانائی کی زبانیں اس وقت تک کلام نہیں کرتیں جب تک انہیں ایسا کرنے کا باقاعدہ اذن حاصل نہ ہو۔ اور جب تم اس اذن کے بعد بولو گے تو جو بھی سنے گا اس سے نفع پائے گا۔ اپنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کی مثال ایسی ہے جیسے اس کے آسمان سے اترنے والی بارش، کہ اس سے وہ مردہ زمینوں کو پھر سے زندہ کر دیتا ہے۔ کیا تم نے خدا تعالیٰ کا وہ ارشاد نہیں سنا کہ:

فَانْظُرْ إِلَىٰ اثْنَيْنِ فَكَتَبَ لَهُمَا مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَىٰ  
اللَّهُ كَيْفَ يُحْيِي الْأَمْوَاتَ بَعْدَ  
مَوْتِهِمَا طَرَاتَ ذَٰلِكَ لِكُلِّ مُوقِفٍ  
وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

پس داسے دیکھنے والے، خدا تعالیٰ کی رحمت کی نشانیوں کی طرف دیکھو، کہ وہ کس طرح زمین کو اس کے مرنے کے بعد زندہ کرتا ہے۔ بے شک وہ انسانوں کو بھی بعد مرنے کے زندہ کرنے والا ہے۔ (الروم: ۵۰)

اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ اسی طرح اللہ حکمت و دانائی کی زبان سے اہل غفلت کے دلوں کو۔ جو خدا سے اعراض اور روگردانی کے سبب مردہ ہو چکے ہوتے ہیں۔ پھر سے زندہ کرتا ہے۔ اس پر عالم نے دانا آدمی سے کہا: ہاں بے شک تم نے جو کہا وہ اسی طرح ہی ہے جس طرح کہ تم نے اس کی تشریح کی ہے۔ اور میں تم سے۔ جس نے ایک حکیمانہ انداز میں مجھے دعوت دی ہے اور اپنے لطف و کرم کے فیضان سے مجھے نوازا ہے۔ یہ امید رکھتا ہوں کہ تم اپنی زبان سے مجھے خطا و تقصیر کے وبال سے بچاؤ گے اور اپنی ملاقات اور صحبت کے ذریعے مجھے تحلف و انعطاف کی ذلت سے نکالو گے اب میں جان گیا ہوں کہ میرا مقصود اس بات کا کھوج لگانا ہے کہ میرے اندر وہ کیا چیز تھی جس کے سبب میں اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کر پاتا تھا، اور علم کے جو حقوق و واجبات مجھ پر تھے میں ان سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا تھا۔ نیز میرا مقصود اس بار



کا کھونچ لگانا ہے جو میرے نفس کی تہوں میں مستور تھا جس سے میں آگاہ نہیں تھا۔ اور اپنے محد و علم کی وجہ سے اس کی محض ایک ادنیٰ سی واقفیت رکھتا تھا۔ اب جس قدر اللہ تعالیٰ نے تمہارے سبب میری تائید و حمایت فرمائی، اور مجھ پر یہ احسان عظیم کیا ہے، میں زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھنے لگ گیا ہوں۔ اور وہ ساری باتیں مجھ پر روشن ہو گئی ہیں۔ میں نے اپنے محد و علم کے ساتھ اب یہ جان لیا ہے کہ ان میں سے بہت سی باتوں کا مجھے پہلے کوئی پتہ نہیں تھا۔ اور بہت سے باطنی راز اور مخفی امور ایسے تھے کہ نہ میں نے انہیں دیکھا، نہ پہچانا تھا پس اُسے دانا انسان! تو میرے ان اصرارِ نہاں سے جن سے تو مجھ سے زیادہ واقف ہے مزید پردہ اٹھا دے! اس لیے کہ ایک مریض کو اپنے مرض کا اتنا پتہ نہیں ہوتا جتنا کہ ایک عالم کو ہوتا ہے۔ اور ایک عالم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ وہ ایسی دوا بھی تجویز کرے جو اس مریض کی شفا اور صحتیابی کا باعث ہو۔

دانا آدمی نے کہا: اب فہم کے آثارِ تجھ پر جو پیدا ہونے لگے ہیں جس سے تم یہ سمجھ لو گے کہ تم پر کیا چیز واجب ہے، اور تمہارا کس چیز پر حق ہے صبح بوشمندی کی ابتدائی نشانیوں تمہاری عقل پر ظاہر ہونے لگی ہیں۔ اور آفاقہ کی علامات آہستہ آہستہ اب تمہارے باطن میں متحرک ہونے لگی ہیں۔ جان لو کہ دین و ایمان کا بزرگ جسم و جان کے ضرر سے بدتر ہوتا ہے۔ اور اعضاء و اجسام کے عوارضِ قلب و دم کی بیماریوں سے کہیں مہل ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ دین کی بیماریاں، اور یقین کے راستے میں مائل ہونے والی آفاتِ ہلاکت کا سبب، آگ میں جھونکے جانے کا باعث، اور خدا سے تبارکی ناراضگی کا موجب ہوتی ہیں۔ اور ان کے سوا جو بھل و عوارض ہوتے ہیں ان کے نتائج یہ نہیں ہوا کرتے۔ انسان اگر جسم و اعضا کی تکلیفوں اور بیماریوں میں مبتلا ہو بھی جائے تو یہ ایسا ضرر ہے کہ جس کی شفا یا اور جس کی اذیت کے دور ہونے کی توقع کی جاسکتی ہے، اور ان پر صبر کرنے سے خدا تعالیٰ کے اجر و ثواب کی امید بھی رکھی جاسکتی ہے۔ نیز جان لو کہ ایک

ماہر اور تجربہ کار طبیب جسمانی عوارض کا، اور ایک نصیحت کرنے والا اور ادب سکھانے والا دانا آدمی دین و ایمان میں رخصتہ ڈالنے والے امراض کا، سب سے بڑھ کر عالم اور واقف راز ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مریض جو ان عوارض و امراض کا حال محض اپنے ہی تجربہ کی روشنی میں بیان کرتا ہے اور جو اپنی مصیبت کی وہی کیفیت بیان کرتا ہے جو خود اس کے ساتھ واقع ہوئی ہے تو وہ اپنی اس بیماری اور مصیبت کا صحیح اور ٹھیک ٹھیک حال نہیں بتا سکتا۔ اور اس کا مدد و بیان اصل حقیقت سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ماہر فن اور تجربہ کار معالج اپنے مریضوں کو ایسی چیزوں سے آگاہ کرتا ہے جو وہ فی الحقیقت جھگھکتے رہے ہیں، اور ساتھ ایسی باتوں سے بھی خبردار کرتا ہے جن کی ان کے اندر کی واقع ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی بیان کردہ حقیقت ایک آنکھوں کی حقیقت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اور میں اس کے بعد تمہارے لیے کچھ ایسی باتیں بیان کرنے لگا ہوں جو تمہاری حالت کو تقویت بخشیں گی، اور تمہیں اپنے مقصود کی انتہا تک پہنچائیں گی۔ اور کوئی شک نہیں کہ ہماری ساری قوت و قدرت خدا کے عظیم ہی کی جانب سے ہے! اسے علم سے نسبت رکھنے والے! جان لو کہ جب تم حالتِ بوش و دھن میں پس آتے ہو تو اس وقت تم پر حالتِ مدہوشی کے تھیر کا راز کھلتا ہے جب تکلیف ناقہ نصیب ہوتا ہے تو تم اپنے متوالے پن کے زمانے کا وقوف حاصل کرتے ہو جب تمہارا حافظہ بجال ہو جاتا ہے تو اس وقت تم پر غفلت و نسیان کی حالت کا راز کھلتا ہے اور سلامتی اور عافیت پانے پر ہی تمہیں عرصہ مرض و تقم کا احساس ہوتا ہے پس جان لو کہ مدہوشی اور متوالے پن کی یہ ساری کیفیت جب بھی واقع ہوتی ہے انسان کو خدا تعالیٰ کی معرفت کی حقیقت کے ماسوا کسی اور شغل میں لگاتے رکھتی ہے۔ اور یہ کیفیت جس پر بھی وارد ہوتی ہے اسے نقصان پہنچاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر جبرائی اور سرسبکی کا سایہ تان دیتی ہے۔ پس اُسے وہ کہ اپنے نفس کے متعلق فکر مند، اور اسے مدہوشی، متوالے پن و غور و غفلت اور جبرائی کی حالت سے



بہت جلد آزاد کرانے کے خواہشمند ہو، اپنے نفس کو اس کے حال پر چھوڑ دو اور اس امر کی خاطر وہ نفع استعمال کرو جو میں تمہارے لیے تجویز کرتا ہوں۔ نیز جس چیز کی طرف میں تمہیں رغبت دلاتا ہوں اس کی طرف لپک کر جاؤ۔ اور جس راستے کی میں نشانہ دہی کرتا ہوں اس کی طرف فی الفور بڑھو۔ اس لیے کہ سچائی کی پاکیزگی اور نیت و مقصد کی بھلائی تمہیں ایسی جگہ پہنچا دیں گے جو اس منزل کا راستہ ہے جو تمہیں محبوب ہے۔ لیکن اس مقام سے راہ فرار ہے جو تمہیں ناپسند ہے۔ اور تمہیں اپنے مقصد تک پہنچنے میں سوائے تمہاری اپنی کمزوری کے جو تم فرائض سے جہد کے بجالانے میں دکھاؤ گے، اور کوئی چیز مانع نہیں ہوگی۔ اور قوت تو بہر حال خدا تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ پس ڈرو بار بار اس امر سے کہ تم اس چیز میں کسی طرح کی بھی کمزوری دکھاؤ۔ یا یہ کہ وہ ذات مقصود تمہیں کسی لمحہ ایسی حالت میں پائے کہ تم اس سے غافل کسی اور طرف متوجہ ہو۔ اس لیے کہ میں جو مرکب اپنے مقصود تک پہنچا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ تم مجاہدہ و ریاضت کی منزل میں صدق و خلوص کے ساتھ باہمی پند و نصیحت پر کار بند رہو۔ یہ نشانات راہ میں جن سے میں نے تمہیں آگاہ کر دیا ہے اور تمہیں ایک کمال اور واضح شاہراہ پر چلنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔

نیز اسے وہ شخص کہ جو ہمیشہ حذر و احتیاط سے کام لیتے ہو، اپنے اندر عمل کی انگ پاتے ہو۔ اور آگے بڑھنے پر آمادہ ہو، جان لو کہ وہ صورت حال جو تمہیں اور تم جیسے دوسرے افراد کو علم حاصل کر لینے، اس کی خاطر گمراہ کرے، اس کے جمع و تحصیل اور ترقی و اضافہ میں پیہم لگے رہنے کے بعد بھی تمہارے حصول مقصد کے راستے میں حارج ہوتی ہے، وہ تمہارا تاویل کی طرف مبالغہ ہے۔ اور تمہارے نفس کے اندر دنیا کی طرف جو جھکاؤ ہے اس کی خاطر اس تاویل کا استعمال کرنا ہے۔ جو لوگ ایسا کرتے ہیں ان کی مختلف کیفیتیں

ہوتی ہیں۔ ایک تاویل کرنے والا وہ ہوتا ہے جس کا اپنے نفس کی دبی ہوئی خواہش اور امنگوں سے اعراض و انغاض بالکل ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی اس کیفیت اور اس غامی کے احساس کے باوجود تاویل کا عمل جاری رکھتا ہے۔ اور اکثر وقتاً وہ اس طرح عمل کو نہیں چھوڑ پاتا۔ یہاں تک کہ ایک وقت میں اس عمل تاویل کا احساس بھی اس کے اندر باقی نہیں رہتا۔ دوسرا تاویل کرنے والا وہ ہوتا ہے جو اپنی تاویل میں صحت اور تحقیق کا لحاظ رکھتا ہے۔ لیکن اس عمل میں اس کا ذاتی بھان (تعصب) کچھ اس طرح دخل انداز ہوتا ہے کہ اسے اس کا احساس نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس کا اثر اس کے مقصد پر ضرور مرتب ہوتا ہے۔ نتیجہ اس حالت میں وہ جو تاویل بھی کرتا ہے اس پر اسے پورا اعتماد ہوتا ہے۔ اور وہ اسے ہر مری تاویل سے اولیٰ قرار دیتے ہوئے اس پر کار بند رہتا ہے۔ اس کی حالت کا صحیح بیان یہ ہے کہ اس شخص کی تاویل کی غرض و غایت بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے وہی ہوتی ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ اور صاحب تاویل جانتا ہے کہ اس بھان میں کیا چیز پوشیدہ، اور اس کے نفس کی تہوں میں کیا چیز لٹٹی ہوئی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس نے علم کو بطور محض ایک وسیلہ اور سبب کے اختیار کیا۔ علم کے زیور سے اپنے تئیں آراستہ کیا۔ اس کا لباس زیب تن کیا۔ اور تاویل کی صورت میں اپنے اس علم کا اظہار کیا۔ اس کی طرف لوگوں کو بلایا۔ اور اپنے آپ کو اس میں مشہور کرنے کی خاطر پیش پیش رکھا۔ تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اس کے پاس کتنا علم ہے۔ پس جب اس کا مقام و مرتبہ لوگوں نے جان لیا، اس کی شہرت پھیل گئی، اور لوگ اس کی طرف رجوع کرنے لگے تو اسے اپنے گرد عوام کا یہ مجمع بہت اچھا لگا۔ اور جب لوگوں نے اس میں کسی ایسی بات کی تعریف کی جو دراصل اس میں نہیں تھی تو وہ اس سے بہت مسرور ہوا۔ اس طرح اس پر تاویل کا غلبہ قوی سے قوی تر ہوتا گیا۔ لوگوں کے اجتماع، ان کی تعریف و توصیف اور اکثریت تعلیم، اور ان کے اندر اس کی ہر و لغز نری نے اس کے دل میں یہ خیال

راستخ کر دیا کہ جس چیز کا وہ اظہار کر رہا ہے اور دکھاوا دکھا رہا ہے وہ واقعی اس کے اندر موجود ہے۔ اور اٹھایک اللہ تعالیٰ کے علم میں جو کچھ ہے وہ اس چیز کے بالکل برعکس ہے جو اس نے اپنے دل میں چھپا رکھی ہے جب عوام اور جملا کے اندر اس کی یہ ساری قدروں و ثمرات قائم ہو جاتی ہے اور جب غفلت اور غلط فہمی کا بنا پر تعریف کرنے والے اس کی بہت زیادہ تعریف کرنے لگتے ہیں تو وہ اپنے نفس کی یہ دینی ہوئی خواہش پوری کرنے پر آمادہ ہوتا ہے کہ جو علم جی اس نے چھپایا اور سکھایا ہے اس کا اجر وصول کرے۔ چنانچہ اس علم کا جو اجر اور جو بدلہ جی اسے فی الفور مل جائے وہ اس پر رشتہ مند ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ علم فروش بن جاتا ہے، اور بہت تھوڑی قیمت اور معمولی نفع پر اپنا علم بیچنے لگتا ہے۔ اور اعمال صالحہ پر آخرت کے اجر اور اللہ تعالیٰ کے ثواب عظیم کے بدلے اس دنیا جی کے اجر کو قبول کر لیتا ہے۔ اور اپنے اس رویے سے اپنے آپ کو ان لوگوں میں شامل کر لیتا ہے جن کی خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مذمت فرمائی ہے اور ان کے قصے ہماری عبرت کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر بیان فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ  
الْبَنِيْنَ اَوْثَرَا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ  
لِلنَّاسِ وَلَا تَكْفُرُوْهُ، فَبَيَّنَّا  
وَرَأَوْا ظُهُوْرَهُمْ وَاَسْتَوَادُوْا بِهِ ثَمَنًا  
قَلِيْلًا مَّا يَشْكُرُوْنَ۔

راک عمران: ۷۵

چھپک دیا۔ اور اس کے بدلے تھوڑی سی قیمت حاصل کی۔ یہ جو کچھ حاصل کرتے ہیں بُرا ہے۔

پھر آگے فرمایا:

خَلَفَتْ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُفَآءٌ وَّرَثُوا  
الْكِتَابَ يَأْخُذُوْنَ عَرَضَ هٰذَا  
الَّذِيْ وَقَّعُوْا عَلٰى سَبْعَةِ رُلُوْسٍ  
وَقَدْ نَبَّأَهُمْ بِمِثْلِهِ لِيَأْخُذُوْهُ  
(الاعراف: ۱۶۹)

پھر ان کے بعد خلف ان کے نام قائم ہوئے جو کتاب کے وارث بنے یہ دینے والے اس دنیا سے دینی کمال و متاع لے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم بخش دیئے جائیں گے اور اگر وہی متاع دنیا پھر سامنے آتی ہے تو یہ پھر لپک کر اسے لے لیتے ہیں۔

پس اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمت کی، اور اپنی کتاب پاک میں ان کے قصے بیان فرمائے اور اس طرح اپنے عامل بندوں کو صاف صاف بتا دیا اور اس امر کی۔ یعنی علم پر اجر وصول کرنے کی بُرائی کی۔ کھول کر اور محکم طریق پر وصاحت کر دی تاکہ نہ کسی حجت کرنے والے کے لیے اس میں حجت کی گنجائش، اور نہ کسی بولنے والے کے لیے اس میں بولنے اور صفائی پیش کرنے کا موقع باقی رہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے انبیاء علیہم السلام کے قصے بیان فرمائے اور میں بتایا کہ وہ کیا کیا صفات اپنے اندر رکھتے تھے اور کس طرح خدا نے ان سے یہ عہد لیا ہوا تھا کہ وہ دنیا کو ترک کر کے آخرت جی کے لیے ساری دُور و صوب کریں گے۔ اور اس میں سے کسی چیز پر بھی نہ کوئی قیمت وصول کریں گے، نہ کسی اجر کی امید لھیں گے۔ اس لیے کہ جو علم کا حق، اور جو خلق خدا کو اس علم کے پہنچانے کا حق اسی طرح ادا ہو سکتا ہے کہ اس پر کوئی اجر قبول نہ کیا جائے سوائے خدا سے عز و جل کے ثواب کے اور سوائے اس حجت کے جسے اس نے اپنے متقی اور مطیع لوگوں کے لیے ٹھکانا بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد فرمایا:

قُلْ مَا اَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ  
وَمَا اَنَا مِنَ الْمُسْتَغْنِيْنَ۔

اے پیغمبر! کہہ دو کہ میں تم سے اس کا صلہ نہیں مانگتا، اور نہ میں بناوٹ کرنے والا ہوں۔

رِس: ۸۶

والا ہوں۔



پھر فرمایا:

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا  
الْمُؤَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ - (شوری: ۲۳)

اسی طرح ہم سے انبیاء علیہم السلام کے واقعات بیان کرتے ہوئے حضرت  
نوح کی زبانی فرمایا:

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ  
إِنْ أَجِرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ - (الشعراء: ۱۰۹)

وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُخَالِفَكُمْ إِلَى  
مَا أَنْتُمْ لَهُ - (مہود: ۸۸)

پھر فرمایا:

إِنْ أَجِرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي  
فَطَرَنِي - (مہود: ۵۱)

اس مضمون کی آیات قرآن حکیم میں بہت سی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کا اپنی  
امتنوں کے درمیان، اور علماء کا لوگوں کے درمیان، ہمیشہ سے یہی طریقہ چلا آیا ہے  
کہ وہ اپنے علم کی کوئی قیمت وصول نہیں کرتے اور نہ اس چیز پر جسے وہ جانتے ہیں کوئی  
اجر طلب کرتے ہیں خصوصیت کے ساتھ وہ مال حرام، جو اہل علم اپنے علم پر وصول  
کرتے رہتے ہیں، اور جو اخبار اور بیانیاتیں دیہودی کاہن اور علماء، باوجود خدا انکے  
کی نبی کے حاصل کرتے رہتے ہیں خدا تعالیٰ فرماتا ہے:-

لَوْلَا بَيْنَاهُمُ الرِّبَا بَيْنَهُمْ وَ  
الْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمْ الْإِيمَانُ وَآخِلَهُمْ  
السُّحُوتَ، أَيْ شَيْءٌ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ  
(المائدہ: ۶۳)

اس امر سے ممانعت کے واقعات بہت کثرت سے ہیں اور حجت کے اقام  
کے لیے اگر ان سب کا استقصاء کیا جائے تو یہ مکتوب بہت طویل ہو جائے گا۔  
امید ہے تم پر اتنا کچھ تو واضح ہو ہی چکا ہو گا جو صحیح راہ دکھانے کے لیے کافی ہے  
اور توضیح عطا فرمانے والا تو اللہ ہی ہے!

وہ گروہ جنہوں نے تاویل کا رویہ اختیار کیا، اور پھر یہ سمجھا کہ جو تاویل انہوں نے  
کی وہی برحق ہے، تو وہ درحقیقت ایسے لوگ تھے کہ جن کا قدم جاوہ حق سے محفل  
گیا۔ اور علم حقیقت ان سے مستور ہی رہا پھر انہیں ایسی مشکلات نے آکھیر جو لوگوں  
پر ایسے مسائل میں ظاہر ہوتی ہیں جبکہ وہ ان میں بھٹکتے جاتے اور ان کے نازناں میں  
ڈور تک چلے جاتے ہیں۔ ان لوگوں نے تاویل کے اس عمل میں اپنا پیشوا ان لوگوں  
کو بنایا جنہوں نے کبھی اپنے نفس کو وعظ و نصیحت نہیں کی تھی۔ جو اپنے مفاسد میں کبھی  
حقیقت واقعی سے دوپارہ نہ ہوتے تھے۔ یہ لوگ کہتے ہیں: ہمیں جو علم حاصل ہے اس  
کی وجہ سے خلق خدا ہماری محتاج ہے اور ہمارا علم ہی دراصل تمام خلق خدا میں حق کو  
قائم کرنے کا واحد ذریعہ ہے، جس کے اندر یہ چیز بھی شامل ہے کہ ہم اللہ کو مقدم سمجھیں  
اور ان کا شعورہ اور تائید حاصل کریں۔ اور یہی رویہ ہمارا امر اور ہمارا اور اہل دنیا  
کے تمام با غفلت افراد کے ساتھ ہونا چاہیے۔ چنانچہ یہ لوگ خلفاء، امراء، علماء، اور  
با غفلت اہل دنیا کا تقرب حاصل کرنے کو ایک ایسا عمل قرار دیتے ہیں جس پر وہ بہت  
زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ علم کی متاع اٹھا کر ان کی طرف رخ کرتے  
ہیں۔ ان کے آستانوں پر جا کر دستک دیتے ہیں۔ اور اپنے اس علم کے واسطے سے  
ایسے لوگوں کے حضور میں باریابی چاہتے ہیں جنہوں نے انہیں اس کی خاطر کبھی طلب  
نہیں کیا۔ اور نہ اس کی کوئی قدر و منزلت ان کے دل میں ہے۔ چنانچہ پہلے قدم پر تو  
انہیں دربانوں اور صاحبوں کے ہاتھوں ذلت اٹھانی پڑتی ہے۔ ان میں سے کسی کو  
اندازہ نہ ملتا کہ اذن مل جاتا ہے اور کسی کو نہیں بھی ملتا۔ اور ذلت بر حال میں ان کے  
واسطے سے چھٹ جاتی ہے۔ اور انہیں اپنے کیے کی سزا بھگتنی پڑتی ہے۔ وہ جب پاں



سے واپس آتے ہیں تو ہمارے ذلت و رسوائی کے سزا گندہ ہوتے ہیں۔ اور یہ کیفیت ان پر دن رات چلتے پھرتے ہماری رہتی ہے اور بالآخر ان کی ہلاکت و نامرادی کا باعث بنتی ہے۔ وہ یوں کہ وہ اپنا گوہر مقصود پالیتے ہیں اور جس خدا کی وہ عبادت کرتے تھے اسے بھول جاتے ہیں۔ غفلت اور نسیان انھیں تباہی کی وادیوں میں لے آتا ہے۔ ان پر طرح طرح کے امراض اور آفات چھا جاتی ہیں۔ اور ان کی نگاہیں اور دل ایک ایسے غصے سے دوچار ہوتے ہیں جو دراصل انہیں دنیا ہی اپنے لیے مہیا کرتے ہیں۔ وہ اس غصے کی دلتوازد رنق، خوبصورتی اور چمک دمک کو امور آخرت پر ترجیح دینے لگتے ہیں۔

اے وہ کہ علم کے فرائض اور اس کی فسیلتی کی جستجو میں لگے ہو۔ اور پھر غلوں عمل کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قریب اور اس کی دوستی چاہتے ہو۔ جان لو کہ لوگوں کے قدم حقیقت کی راہوں سے ٹھک گئے ہیں، اور ان کے دل صحیح ارادوں پر نہیں چھنے پائے۔ وہ اپنے نفوس کی ذبی ہوتی خواہشوں کے زیر اثر اپنے خوشنما مظاہر کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے ہیں۔ اور ان کی طلباء کا میلان زیادہ تر لوگوں کی تحسین آفرین اور تعظیم و تکریم کی جانب ہو گیا ہے انھیں یہ چیز زیادہ پسند آگئی ہے کہ ان کے گرد لوگوں کا جھگڑا ہو اور ان کی جانب بہر طرف سے انگلیوں کے اشارے ہو رہے ہوں۔ یہاں تک کہ ان کی ہر رائے صحیح قرار پائے، ان کا ہر قول سچا مانا جائے، ان کا مقصد ملین تسلیم کیا جائے، اور ان کے حق میں مدح و توصیف کا سلسلہ ہم جاری رہے۔ اگر ان میں سے کسی چیز میں بھی کمی واقع ہو جائے تو یہ انھیں ناگوار گزرتا ہے۔ اور جو کچھ وہ چاہتے ہیں اگر وہ ہو کر نہ رہے تو وہ برا فرزند ہو جاتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص ان کی خواہشات کے خلاف کچھ کرے تو پھر عزت پر چھو کہ ان کے غیظ و غضب کا کیا عالم ہوتا ہے۔ ان کی اس حالت کا پورا بیان کافی شرح و بسط چاہتا ہے اور اس سے بات بہت لمبی ہو جائے گی۔ میں نے محاسبہ

قوت بیان و اظہار اس کا ساتھ دے سکی ہے۔ اور اتنا کچھ میرے خیال میں کافی ہے۔

پس ان حالات میں تم حذر و احتیاط کا لیا وہ اور حذر و خوف کی چادر اپنے اوپر ڈال لو۔ تقویٰ اپنے اوپر لازم کر لو۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر اپنے نفس کے محاسب بن جاؤ۔ ہر حال میں اس پر کڑی نگرانی رکھو۔ اسے ٹھوکتے رہو۔ اس پر لچھو گچھ کرتے رہو۔ اس کے ساتھ بحث و مجادلہ کرتے رہو۔ اور ان ساری چیزوں کے ساتھ ساتھ خدا تعالیٰ کے ذکر و فکر پر باقاعدگی کے ساتھ کار بند رہنا کہ تم بھی ان لوگوں میں ہو جاؤ جو خدا کی راہ میں جہاد کا حق ادا کرتے ہیں، اور جو خدا کے نیک بندہ اور اس کے نزدیک قابلِ تعریف ہوتے ہیں۔ اور اس طرح تم بھی اس کے وعدہ جمیل اور ثواب جزیل کے سزاوار ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا  
لَنَنصُرَنَّهِنَّ مَلِكًا مِّنَ اللَّهِ  
لَمَجِ الْمُحْسِنِينَ۔ (العنکبوت: ۹۶)

پھر فرمایا:

وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا  
يُوعِظُونَ لَكُنَّا فَخْرًا لَهُمْ وَ  
أَشَدَّ تَنْصِيثًا۔  
(الفساد: ۶۶)

یہ دونوں آیات مقاصد خیر اور ہدایت و رشد کے حصول کی موجب بن سکتی ہیں پس تمھیں چاہیے کہ ان پر عمل کرنے اور ان میں دیئے ہوئے حکم خداوندی کی پابندی اختیار کرنے میں زیادہ سے زیادہ حصہ لو۔ اور تاویل اور سوسے فکر و رائے کا جو بیان اوپر گزرا کہیں ایسا نہ ہو کہ تم بھی اس کے مطابق عمل کرنے لگو۔ کیونکہ اس کا نتیجہ سوائے اس کے اور کچھ نہ ہو گا کہ تمھارے سب اعمال ضبط ہو جائیں گے اور

انجام کا رقم اپنے لیے پر سخت نادم ہو گئے۔

عالم نے کہا: اے مردانا! تم نے وہی کچھ کہا جو میرا دل مانتا تھا۔

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

اور اس ساری فصاحت میں کچھ مزید ارشادات تم نے ایسے بھی کیے جن کی

فصاحت پر میرے دل نے گواہی دی۔ اور ان سے واقف ہونے کا فائدہ مجھ

پر واضح ہو گیا۔ میں امید کرتا ہوں کہ یہ سب کچھ مجھ پر خدا تعالیٰ کے فضل و کرم کے

طفیل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے مجھے ان تمام امور پر خبردار کرنے کا تمہیں وسیلہ اور سبب

بنایا ہے۔ اگر تمہاری بدولت خدا تعالیٰ مجھ پر یہ احسان نہ فرماتا تو میں ان کے علم

سے قاصر رہتا۔ اور میرا حال بھی اس شخص کی طرح ہوتا جس کی صفت تم نے اوپر

بیان کی۔ لیکن تمہارے علم کی صداقت نے مجھے اس مقام سے آگاہ کر دیا، اور

اس شخص کی رائے کی غلطی مجھ پر واضح کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح تمہارے

ذریعے میری تائید اور نصرت فرمائی ہے وہ اس کا خاص انعام ہے۔ اور اہل دین

کے مختلف طبقوں کی وصاحت کرنے کی جو قابلیت اللہ نے تمہیں دی ہے اس

کی قدر میری نگاہوں میں بہت اونچی ہے میرا مطلب ان تین تاویل کرنے والے

طبقوں سے ہے کہ کس طرح انہیں اپنے اصل مقصد میں غلطی لگی۔ اور وہ اپنے

اعمال میں راہ راست سے منحرف ہو کر دوسری راہوں پر چل نکلے۔ مجھے فی الواقع

اس کی ضرورت تھی کہ تم مجھے ایسے افراد کا حال بتاؤ جو اللہ تعالیٰ کی رضا کی خاطر علم

کی حقیقت اور سچائی پر عمل کرتے ہیں۔ اس کا حق ادا کرتے ہیں، اور اسی علم میں

جو کچھ ان کے حصے میں آتا ہے اور جو ذمہ داری اس کی بابت ان پر آئے ہوئے

ہے اس کے لیے وہ صداقت اور نیک نیتی سے کام کرتے ہیں۔ نیز جو اس علم کی

نشر و اشاعت، اور اپنے سے کم تر لوگوں تک اسے پہنچانے میں قابلِ تعاون

خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ لوگوں میں اس علم کی تعلیم عام کرنے میں ان کے

پیش نظر محض ارادے کی نیکی، نیت کی عبادتی اور سیرت و کردار کی خوبی ہوتی ہے۔

ان لوگوں کو نہ لاپرواہی اور طبع سیدھی راہ سے جھٹکا سکتی ہے، نہ کوئی دھوکے کی

چیزیں انہیں آزمائش میں مبتلا کرتی ہیں۔ نہ خواہشات نفس انہیں ٹیڑھے ریتے

راستوں پر لے جاتی ہیں۔ نہ شیطان ارادے انہیں اپنا غلام بناتے ہیں، اور نہ

اس دنیا کا عیش و عشرت ان کی توجہ دوسری طرف پھرتا ہے۔ نہ گمراہی اور خطا

کاری ان پر سوار ہوتی ہے۔ ان سارے امور میں وہ بالکل

صیح اقبال ہوتے ہیں۔

دانا انسان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے طلب اور دریافت کا جو راستہ تمہارے سامنے

کھول دیا ہے اور سچ بات کہنے کی جو راہ تمہیں کھلتی ہے اس پر تمہیں خوش ہونا چاہیے

اگر خدا نے چاہا تو یہ تمہارے لیے نیک عمل کرنے کا سبب بنے گا، اور اس سے

تمہاری اس راست روی اور سچائی کی داغ بیل پڑے گی جس کی میں تم سے امید کرتا

ہوں۔ پس تم اپنے مقصود حقیقی کے بارے میں اپنی نیت اور ارادے کو اللہ تعالیٰ کے

یہے خالص کر دو۔ اور اگر تم حکمت سے آشنا ہونا چاہتے ہو، اور اس کی وہ صفات

اپنا نا چاہتے ہو جو تمہیں محبوب ہیں، تو پھر اس کے لیے لازم ہے کہ تم اپنے باطن کو

ان امراض سے محفوظ رکھو جو حکمت کی راہ میں حائل ہونے والی ہیں۔ اور اس بندہ

اختیار کو اپنے مقصد کا وسیلہ بناؤ۔ نیز اپنے ضمیر کی اصلاح کرو، اور اس کا طریقہ یہ

ہے کہ جو چیز اس کے لیے ضروری ہے اسے کچھ عرصہ تک کے لیے وقف کر دو۔ اس

یہے کہ حکمت ایک ایسے شخص کے لیے جس کے اندر اس کی خواہش ہے پایاں ہو،

اور اس کے باطن پر اس کی محبت چھائی ہوئی ہو، ایک پُر شفقت ماں اور بھروسہ

سے زیادہ مہربان اور عنایت گستر ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ مجھے یوں لگتا

ہے گویا معرفت کے دل بادل تمہارے سر پر چھپاتے ہوئے اوتم پر سایہ کیے ہوئے

ہیں۔ اور ان کے بسنے کی بابت تمہاری امیدیں بہت قوی ہو گئی ہیں پس حکمت

کے ان بادلوں میں جو بارش موجود ہے اس کی طلب کرو، اور وہ یوں کہ ہمیشہ



حکمت و علم کے دائرے میں اپنے آپ کو محصور رکھو۔ اور ساتھ ہی اس مٹی سے  
بارانِ رحمت کی طلب جاری رکھو جو بارش کو اتارنے والی، اور بارانوں کو پھیلانے  
والی ہے۔ جو نقصان کو دور کرتی ہے، اور گردنوں کو آزاد کرتی ہے۔ اور جان لو  
کہ اللہ جل شانہ اپنی رحمت کی بارش کے ایک قطرے سے اپنی مخلوقات کی سبھی سڑی  
زمین کو دوبارہ زندگی بخش دیتا ہے۔ پس تم بھی زندگی کی طلب جاری رکھو۔ وہ ذات  
مضروا بیماری فرمائے گی۔ امید یہ ہے کہ اس باران کے آغاز میں ہی تم شفا پاؤ گے۔ اور  
اگر وہ کھل کر برسا تو تمہارے باطن میں مبتلا کچھ بھی میل دیتا ہے وہ سب دھسل جائیگا  
اور تمہارے جسم پر اس کا اثر یہ ہوگا کہ تمہاری باقی سب بیماریاں بھی زائل ہو جائیں گی  
جب اس طرح تم نے حکمت و معرفت کا مرا کھچ لیا تو تمہارے نفس سے خواہشات کا  
جنازہ نکل جائے گا۔

جان لو کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے کسی بندے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کے  
لیے راستہ پر چلنا سہل، اور ایک بوچھل چیز کا اٹھانا آسان کر دیتا ہے۔ اسے اپنے  
سفر میں شریعت رفتار عطا فرماتا ہے، اسے منزل مقصود پر پہنچاتا اور بہرہ یاب فرماتا  
ہے۔ اور میں اس ذات سے یہ امید کرتا ہوں جس نے تمہیں سوال کرنے میں راستی اور  
بات کرنے میں نیت و ارادہ کی درستی عطا فرمائی کہ وہ تمہیں اپنے فضل و رحمت سے  
اپنے برگزیدہ اولیاء اور اپنے منتخب و محبوب بندوں کے مقامات تک مضروا پہنچائے گا  
اور میں تم سے انشاء اللہ اب وہ چیز بیان کرنے لگا ہوں جو تم نے طلب کی ہے یعنی  
اہل علم میں سے ایسے لوگوں کا وصف جو حقیقت کے متلاشی ہیں، جو اپنے علم پر عمل کرتے  
ہیں۔ اور اس کی بابت ان کے جو مقاصد ہیں ان میں وہ سچے ہیں۔ اس کا حق قائم کرنے  
میں سعی و جہد کرنے والے ہیں، نیز جو علم کو اس حق کی وجہ سے چاہتے ہیں جو اس علم کا  
ان پر فائدہ ہے، نیز جنہیں اپنے مقصد کی راہ میں حرص و نیا نے اپنا گرویدہ نہیں کیا۔  
اور نہ حقیقتِ علم کی طلب کے راستے سے انہیں ہٹا دیا ہے۔ اور نہ جنہیں گم کردہ راہ

دشمنوں نے بہلا یا پھینکا یا ہے۔  
اُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ عَدُوٌّ لِّلْاٰثِ  
وہ لوگ اللہ کی جماعت میں، اور جان لو کہ  
حِزْبُ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَالْاٰثِ  
اللہ کی جماعت ہی فلاح یاب ہے۔  
محققین اہل علم کو اپنی طلب حقیقت کی راہ میں جو چیز سب سے پہلے عطا ہوا کرتی ہے  
وہ ہے نیت کی درستی، مقصود کی بھلائی اور خوبی، اور شوقِ طلب کے ساتھ نفس  
کی بجم آہنگی۔ اس لیے جب تک مقصود کا نظارہ دلوں کو انبساط پہنچانے والا نہ  
ہو، مقدم اس کی طرف سعی نہیں کرتے۔ اور اعضا اس کے حصول کی خاطر حرکت میں  
نہیں آتے۔ چنانچہ وہ لوگ اس راہ میں جھی پیش قدمی کرتے ہیں کہ انہیں اپنا علم  
شروع سے ہی اس راہ کے آداب سے آگاہ کر دیتا ہے۔ اور وہ حالات کی راست دہی  
اور علم کی موافقت کے سہارے آگے بڑھتے جاتے ہیں۔ اب حق تعالیٰ ان کے دلوں کے  
اندہ جو تاثیر سب سے پہلے پیدا کرتا ہے وہ ہوتی ہے خوف، احتیاط اور انہماک کی۔  
پس یہ تینوں صفات ان پر غلبہ کر کے انہیں مجبور کرتی ہیں کہ وہ اپنے اعضاء کو پابند و محصور  
اور اپنے باطن کو قابو میں رکھیں۔ اور ایک دائمی سکوت اختیار کر لیں۔ لیکن اس اہتمام  
کے باوجود انہیں یہ خدشہ لگتا رہتا ہے کہ شاید وہ طلبِ علم کی راہ میں کوشش اور محنت  
کا حق ادا نہیں کر سکے۔ اور ان کی طلب ان کے نفوس کے لیے ایک کڑی چیز بن کے  
رہ جاتی ہے مبروم خدا کا ذکر، اور یہم غور و فکر اس محنت اور کوشش کی راہوں میں  
ان کا دائمی مشغلم ہوا کرتا ہے۔ اس چیز کی وجہ سے وہ دوسرے طالبانِ علم کی صحبت  
اختیار کرنے سے بھی باز رہتے ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ اپنے حال میں ہونے میں اور ان کے  
سوا باقی سب لوگ اپنے حال میں۔ ہاں اگر ان دوسرے لوگوں میں انہیں کوئی لغو  
بات نظر آتی ہے تو یہ اس سے منہ موڑ لیتے ہیں، اور اگر ان لوگوں میں انہیں کبھی غفلت  
اور لہو و لعب کے آثار دکھائی دیتے ہیں تو یہ خوف اور احتیاط کا روتیہ اختیار کرتے  
ہیں۔ اور اگر کبھی دوسرے لوگوں میں کوئی بات باعثِ اضطراب دکھائی دیتی ہے  
تو یہ اپنی حالت کو اور زیادہ محکم اور پابند کر لیتے ہیں، اور اپنے آپ پر جبر و ضبط اور



زیادہ کر دیتے ہیں۔ اور ساتھ ہی ان لوگوں کی سلامتی کے لیے دعائیں مانگتے ہیں اور ان کے لیے راست روی اور استقامت چاہتے ہیں۔ یہ لوگ دوسروں کو ایذا نہیں پہنچاتے۔ نہ انھیں تنقید سمجھتے ہیں نہ ان کی ٹیڑھی پیچھے ان کی برائی کرتے ہیں نہ انھیں برا بھلا کہتے ہیں۔ بلکہ یہ اگر ان میں کوئی غلطی اور پچھلا ہٹ دیکھ بھی میں تو شفقت سے کام لیتے ہیں۔ ان کے رویے میں کوئی خلل واقع ہو جائے تو ان کے حق میں دعا کرتے ہیں۔ مگر کہہ چاہتے ہیں، اُسے برا سمجھتے ہیں، اور اس سے اجتناب کرتے ہیں۔ معروف کو چاہتے ہیں، اس کو پسند کرتے ہیں، اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ اہل تقصیر سے یہ لوگ نفرت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ خطا و نقصان اس دنیا میں بہت عام ہے۔ اور اپنے سے کتر لوگوں کو یہ حسارت کی نظر سے نہیں دیکھتے۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے اندر بھی کچھ چیزیں قابلِ تعریف ہوتی ہیں۔ اور یہ ان قابلِ تعریف چیزوں کو اپنے علم کی روشنی میں پہچانتے ہیں۔ اور حق تعالیٰ نے ان لوگوں کو جن چیزوں سے محسوب کر دیا ہے وہ ان پر بھی نہیں رہیں۔ پس ان چیزوں میں سے جو صحیح ہیں وہ بھی، اور جو غلط ہیں وہ بھی، اس علم کی بدولت ان کے لیے تمیز موبائی ہیں، اور ان میں سے بُری اور قابلِ نفرت اشیاء سے وہ ہمیشہ محفوظ و مامون رہتے ہیں۔ انھیں اپنے اس محتاط رویے، اور تقویٰ میں ہی پورا شغف و انہماک رہنا ہے اور یہ چیز انھیں طلب علم کی طرف لے جاتی ہے۔ علم کی گفتگو میں کران کی زبانیں اپنے رب کی تعریف میں گویا ہوتی ہیں، ان کے دل اس پر عمل کرنے کی طرف لپکتے ہیں ان کے کان اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے جسم باری تعالیٰ کی خدمت کے لیے دوڑ و دوپ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا عہدہ کردار یہ ظاہر کرتا ہے کہ انھوں نے اس علم کی تحصیل بہت اچھے طریقے سے کی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کا اثر ان کے یہ لوگ اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ انھوں نے اس علم کا فہم بھی بہت اچھا حاصل کیا ہے۔ وہ اس علم کی خاطر مسلسل جدوجہد کرتے، اور اس کی طرف اپنی توجہ مبذول رکھتے ہیں، اور جس شخص میں بھی اس علم کو موجود پاتے ہیں اس کی صحبت اپنے

اور پر لازم کر لیتے ہیں، یہاں تک کہ انھیں اس میں بہرہ وافر حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جب وہ اپنے اس مقصد میں سے اتنا کچھ حاصل کر لیتے ہیں جس کی مدد سے وہ آگے اپنا کام جاری رکھ سکیں۔ اور اس بارے میں ان کی جو ضرورت ہے وہ پوری ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے جملہ اوقات میں اس کے خالق پر عمل پیرا رہی چکے ہوتے ہیں، تو جو چیز انھوں نے اب تک لکھی ہوئی ہے اس کی چھان بین کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور جس چیز کی انھیں اب تک طلب رہی ہے اس کا دوبارہ جائزہ لیتے ہیں۔ یہ ایسی حالت ہوتی ہے جس میں وہ لوگوں سے میل جول رکھنا بند کر دیتے ہیں اور خلوت میں بیٹھ کر عبادت کرنے پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ اس وقت لوگوں کو صحیح معنوں میں ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ارادہ و نیت کی بھلائی، اور علم حقیقی کی جستجو کی منزل میں انھیں جو مقام بخند حاصل ہوتا ہے اس سے ہر شخص آگاہ ہوتا ہے۔ ان کی فضیلت ان کی حالت اور مرتبہ کو قابلِ قدر بنا دیتی ہے۔ ان کی یہ فضیلت اور قدر و منزلت دوز روشن کی طرح عیاں، اور ایک بانی پیمانی چیز ہوتی ہے۔ پھر ان میں بعض وہ ہوتے ہیں جو اپنے علم میں ہی پوری طرح محو ہو جاتے ہیں غلو کیا خدا سے الگ تھلگ اپنی عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ نے ان کو جو راہیں سمجھائی ہوئی ہیں ان پر عمل کرنے کو وہ ہر دوسری چیز پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی خدمتِ مدام کے عوض وہ دنیا کی کوئی چیز طلب نہیں کرتے۔ اور خدا تعالیٰ کے خصوصی انعامات و اکرامات کے ساتھ غلبہ اور تنہائی کی حالت سے وہ کبھی باہر نکلنا چاہتے ہیں۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں جو اپنے اس علم کو بھیلانے اور نشر کرنے کو زیادہ ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی تعلیم دینے پر ان کا ارادہ مستحکم ہو جاتا ہے، اور اسی عمل میں وہ زیادہ فضیلت دیکھنے لگتے ہیں۔ چنانچہ وہ ثواب خداوندی کے پیش نظر اس علم کی نشر و اشاعت میں بہت فرحت و انبساط محسوس کرتے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر عمل کرنے میں پورے خلوص سے کام لیتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے ثواب بمیل حاصل کرنا ان کی خواہش ہوتی ہے۔ اور آخرت میں انجام خیر سے

دوچار ہونا ان کی آرزو! اس تمام عمل میں صواب یعنی درستی اور سچائی ان کے ہر کام ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی شخص گفتگو کرتا ہے تو علم و معرفت کے بل بوتے پر کرتا ہے۔ اور جب کوئی خاموش ہوتا ہے تو وہ وقارِ علم کے ذریعہ خاموش ہوتا ہے۔ اور جب وہ کسی چیز کی وضاحت کرنے پر آمادہ ہوتا ہے تو اسے لوگوں کے فہم سے قریب تر لے آتا ہے جب لوگوں کا ہجوم اس کے گرد زیادہ ہوتا ہے تو اس کی خاموشی ہوتی ہے کہ وہ انھیں صحیح معنوں میں فیض پہنچائے اور جب وہ اس سے بچھڑ کر جانے لگتے ہیں تو انھیں نصیحت کا زار و راہ چھوڑتا ہے۔ جو علم بھی اسے عطا ہوا تھا وہ اسے ان تک ایک فصیح اسلوب، ایک واضح بیان ایک جملہ و دل، اور سچے قول کے ساتھ پہنچاتا ہے کسی جاہل کے معاملے میں وہ غلبت سے کام نہیں لیتا۔ کسی خطا کرنے والے و پھسل جانے والے پر فوری تناب کرتا ہے نہ کسی کے سامنے زیادہ اور فائز سے کام لیتا ہے۔ جو اس پر ظلم کرے اس سے درگزر کرتا ہے۔ اور جو اس کو محروم رکھے اُسے دیتا ہے۔ اور جو اس سے بُرائی کرے یہ اس کے ساتھ بھلائی کرتا ہے۔ جو اس پر زیادتی کرے یہ اُسے معاف کر دیتا ہے۔ اپنے کسی عمل پر بھی وہ مخلوق خدا سے کوئی اجر نہیں مانگتا، نہ مدح و تعریف کی خواہش دل میں رکھتا ہے۔ کوئی اگر اس کو یہ پوری دنیا بھی انعام میں دینا چاہے تو وہ قبول نہ کرے۔ اور نہ دنیا کی راہ دکھانے والے کی طرف یہ بھی التفات کرتا ہے۔ یہ دنیا کو اسی مقام پر رکھتا ہے جہاں اس کے شائق نے اسے رکھا ہے۔ اور اس میں سے اس کے رائق نے اس کے لیے جو کچھ لکھ دیا ہے وہ اس پر نفاعت کرتا ہے۔ وہ اس دنیا کی عارضی اور چند روزہ چیزوں کے ساتھ شغول نہیں رکھتا۔ اور نہ ایسی چیزوں پر عمل کرتا ہے جو ہمیشہ رہنے والی نہ ہوں۔ دنیا کی زینت سے اس کا دل الگ تھلگ رہتا ہے اور اس کی زینت و آرائش میں سے کسی چیز کی طرف بھی اسے بلایا جائے تو وہ اس سے دُور بھاگتا ہے۔ اسے تھوڑی لیکن پاکیزہ چیز کافی ہوتی ہے، اور جس بات میں سلامتی اور راستی ہو وہ اسی میں خوش رہتا ہے۔

جب شکوک و شبہات اس کے دل کو گھیر لیں تو وہ اسی ذات کا سہارا لیتا ہے اور مشکل اور پیچیدہ مسائل سے ہمیشہ گریزا اختیار کرتا ہے۔ بلکہ وہ تو بالکل واضح معاملہ کو بھی ترک کر دیتا ہے۔ اور جس چیز کا استعمال کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے لابی ہو اس میں بھی وہ اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ اس میں اور ہر اس بات میں جس کی طرف اسے بلایا جائے وہ زبرد کو اور عبادت اور مشقت کو ترجیح دیتا ہے۔ جو شخص اپنی رغبت سے دنیا کی طرف مائل ہوتا ہے وہ اس پر ظلم کرتا ہے، اور جو اس کی طلب میں دوڑ نک نکل جاتا ہے اس کا وہ بے مد نام کرتا ہے وہ دنیا کو اس کے طالب کے لیے صحیح معاوضہ نہیں سمجھتا، اور نہ اس کی خاطر سعی کرنے والے کے لیے ایک اچھا انعام! وہ اسے اس کی واضح بے ثباتی اور زوال پذیری کے پس منظر میں دیکھتا ہے۔ تو مختصر یہ ہے اس کے نزدیک اس دنیا کا صحیح مقام، اور اس کے علم کی رُو سے اس کی اصل قدر و منزلت!

ان ساری صفات کے ساتھ ساتھ وہ ایک عزت نشین شخص ہوتا ہے اور ہمیشہ خلوت میں ہی رہتا ہے۔ پیہم بخیدہ اور مذمت گزار! اپنے دل کی راحت آنکھوں کی ٹھنڈک اور نفس کا مرور وہ اس عمل صالح میں پاتا ہے جسے وہ اپنے قاف کی خاطر غلو ص کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ اور جس کا ثواب و انعام وہ آخرت میں پانے کی امید رکھتا ہے۔ پس جب لوگ اسے جو کر آئے ہیں اور اس کے پاس جو علم موجود ہے اس کی طلب کرتے ہیں اور وہ اپنی خلوت سے باہر نکل کر ان پر ظاہر ہوتا ہے تو اس کی نیت محمود، اور مقصد بہت صحیح ہوتا ہے۔ اور یہ چیز اس کے نزدیک ایک ایسا عمل ہے جو انسان کو خدا تعالیٰ سے اور زیادہ قریب کرنے والا ہے۔ پس وہ ان دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت سے غالی نہیں ہوتا: کبھی وہ اپنی خلوت کے اندر عبادت و ریاضت میں منہمک ہوتا ہے اور ایسے اُمور میں کوشاں جو خدا تعالیٰ سے قریب کرنے والے ہوں۔ اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ وہ



باقاعدہ قصد کر کے غلوت سے باہر آتا ہے اور اپنے علم کو خلق خدا کے لیے عام کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اسے جس چیز کا عرفان عطا کیا ہے اس کا وہ معلم بن جاتا ہے۔ ان تمام احوال میں خدا تعالیٰ کا خوف اور دھڑکا، اور اس کا لحاظ اور اثر ہمیشہ اس کے عیاں گیر رہتا ہے۔ وہ اپنے علم کی شرائط پر گہرا اثر کرتا ہے۔ اور اپنے قول اور فیصلے میں اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ وہ احکام کے معاملے میں سب لوگوں سے زیادہ سیدھا اور راست رہتا ہے۔ اور حلال و حرام کو ان سب سے زیادہ جاننے والا نیز اسلام کے قوانین میں اس کی بصیرت ان سب سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے نقش قدم پر چلتا ہے، اور اولیاء و صالحین کی پوری اختیار کرتا ہے۔ وہ کسی بدعت کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اور نہ سنت پر عمل کرنے میں اس سے کوئی بھی مزود ہوتی ہے۔ اس کا علم مکمل محکم اور پراعتماد، اور اس کی شخصیت واضح، صاف، اور سیدھی ہوتی ہے۔ وہ تمام مذاہب فکر کی نیت سے بچ کر راہ اختیار کرتا ہے اور اس معاملے میں صاف اور سیدھی آراء پسند کرتا ہے۔ وہ زیادہ بولنے کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کا کوئی اہتمام اس کے دل میں پایا جاتا ہے۔ وہ کبھی ائمہ پر طعن نہیں کرتا، اور نہ ان کی مذمت کرتا ہے بلکہ وہ ان کے لیے ایسی تحیر کا طالب ہوتا ہے جو سب کے لیے یکساں ہو۔ وہ سچے طاقت پر یقین رکھتا ہے۔ اور جماعت سے ہاتھ نہیں کھینچتا۔ اس کی رائے میں ائمہ کی مخالفت کرنا باطل غاصق، مگر وہ اور مرد لوگوں کا کام ہے جن کے پیش نظر سوائے فتنہ اٹھانے، اور دنیا میں فساد برپا کرنے کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ وہ لوگ دشمن دین، بدچلن، مسمیت کوش اور باغی ہوتے ہیں، جو ہدایت کی راہ چھوڑ کر دوسری راہیں اختیار کرتے ہیں۔ اور اگر اسی اور ہلاکت ہر دم ان کے ہر کاب ہوتی ہے اور اپنی فتنہ جوشی کے ساتھ وہ دنیا کی طرف مجھک جاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے علماء کا مقام ان سے بہت بلند کیا ہے، اور انہیں امام، باوی، اور ناصح بنایا ہے۔ وہ اچھے لوگ ہوتے ہیں۔ نیک، متقی، اہل خلوص، بابرکت،

شریف النسب، مرداران قوم، ہلیل القدر، عظیم، اصحاب علم و کرم، اور خدا تعالیٰ کے مقرب بندے! اللہ تعالیٰ انہیں حق کے اشادات اور رشد و ہدایت کے مینار بن کر اس دنیا میں بھیجتا ہے۔ وہ مخلوقات کے لیے روشن راہوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے علماء، مومنین کے امین اور معتد علیہ، اور علیم المرتبت اقیانیا و صلیاء کہلاتے ہیں۔ جب دین میں فتنے کھڑے ہوتے ہیں تو انہی کا اقتدار کیا جاتا ہے۔ اور جب جہالت کی تاریکیاں چھانے لگتی ہیں تو انہی کی روشنی سے استغاثہ کیا جاتا ہے اور گھپ اندھیروں میں انہی کے علم کی شفاعتوں سے اُجالا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اپنے بندوں کے لیے رحمت، اور اپنی مخلوقات میں سے جس کے لیے چاہتا ہے برکت بنا کر بھیجتا ہے۔ ایک جابل ان کی صحبت میں علم حاصل کر جاتا ہے۔ اور ایک غافل کو یاد دہانی بخواتی ہے۔ ایک طالب ہدایت ہدایت کی راہ پاتا ہے۔ ایک ویشے والا اور زیادہ دینے لگتا ہے۔ اور ایک عمل کرنے والا اپنے عمل میں مزید ترقی کرتا، اور ان کی صحبت کے فیض سے مرتبہ بلند کو پہنچ جاتا ہے۔ راہ خدا میں سفر کرنے والے کو ان سے اشیرا و ملتی ہے۔ وہ دین میں پختہ اور کامل ہو کر اور زیادہ ممکن و ثبات حاصل کرتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنی زندگیاں اللہ کے ذکر سے آباد کر رکھی ہیں اور اپنی عمر عزیز کی مہلتیں پاکیزہ اور با فضیلت اعمال میں بسر کی ہیں۔ اس طرح وہ مخلوق خدا کے لیے اپنے نیک آثار چھوڑ گئے ہیں اور دنیا کے لیے ان کے انوار کی تابانیوں نے نہایت واضح صورت اختیار کی ہے۔ پس جس کسی نے بھی ان کے نور کی تابانی سے روشنی حاصل کی اس نے راہ دیکھ لی، اور جو بھی ان کے نقش قدم پر چلا اس نے ہدایت پائی۔ اور جس نے بھی ان کی سیرت کا اتباع کیا وہ بامراد ہوا۔ اور کبھی نامرادی کا منہ اس نے نہ دیکھا۔ اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کو ایک دائمی زندگی جینے کے لیے بخشتا ہے۔ اور جب انہیں موت دیتا ہے تو سلامتی کی موت دیتا ہے۔ وہ جو نیزہ بھی اپنے آگے آخرت کے لیے بطور ترشہ کے بھیجتے ہیں اس سے انہیں ایک قطعی نجات



ہوں، اور اپنے موجودہ حال پر زیادہ عرصہ قائم رہنا لائق تعزیر! دانا آدمی نے جواب دیا: تو نے ایک بڑی عظیم چیز اور نہایت ارفع و اہم مقصد کے لیے سوال کیا ہے، جس کی فضیلت کی جستجو کرنے والے اس کی طلب میں خوشی خوشی سب مصیبتیں جھیلے ہیں، طرح طرح کے بوجھ برداشت کرتے ہیں، اپنے وطنوں کو خیر یا دیکھ کر دوزخ کی باتیں کرتے ہیں، اپنے مال اور جائیداد ترک کر دیتے ہیں۔ اور جب بھی کسی شخص کی رغبت اس چیز میں ہوتی ہے جو خدا تعالیٰ کے وہاں ہے تو اس پر اپنے نفس اور جان کی قربانی بہت آسان ہو گئی ہے، اور اپنے مقصد کے حصول کی راہ میں اس کے لیے کوئی چیز بھی بڑی نہیں رہی پس اسے وہ کہ علماء کے مفادات، اہل شرف و نجابت کے مراتب، اور انبیاء کے نقش قدم پر چلنے والے ائمہ عظام کے احوال دریافت کرنا چاہتے ہو، ہر وہ چیز اور ہر وہ تعلق ترک کر دو جو تمہیں اہل معرفت کے طریقے سے دور کرنے والا، اور ہدایت و رشد کے راستے سے ہٹانے والا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی طلب میں ایسی چیز کی رغبت اپنے دل میں پیدا کرو جو تمہیں اسی سے قریب کر دینے والی ہو۔ اور جان لو کہ اس دنیا کی کسی چھوٹی یا بڑی چیز کی طرف تمہاری رغبت تمہارے لیے آخرت کی راہ میں مائل ہونے والا حجاب، اور تمہاری بصیرت کو دستاویز دینے والی آفت ثابت ہو سکتی ہے۔ درآنحالیکہ تمہاری بصیرت بہت تیز اور صاف ہوتی چاہیے پس اپنے ضمیر کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ ہونے سے باز رکھو جو اگر فتنوں میں سما جائیں تو وہ تمہارے لیے نقص اور خطا کا سبب بنیں۔ اپنے ضمیر کو صاف رکھو، اور اپنے باطنی معاملات کو اپنے عزم و ارادہ کی یک جہتی، اور اتہام کی کمیوتی کی مدد سے درست اور پاک کرو! اور صرف اسی چیز میں انہماک رکھو جو تمہارا مقصد ہے، اور جس کے حاصل کرنے کی تمہیں خواہش ہے۔ جب تم اپنے باطن کی اصلاح کر لو تو تمہارا جو معاملہ ظاہر و عیاں ہے وہ خود بخود محکم اور پختہ ہو جائے گا پس خبردار کسی ایسی چیز کی طرف - چاہے وہ کتنی ہی معمولی اور بے ضرر کیوں نہ ہو -

ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کا انجام ان کی تمام زندگی سے بہتر کرتا ہے، اور جس حالت میں ان کی روح تنفس ہوتی ہے وہ ان کی دنیا کی زندگی کی سب سے بہتر اور خوشتر حالت ہوتی ہے

پس اسے وہ کہ محققین علماء کے اوصاف سننا چاہتے ہو۔ ان علماء کے جو اپنی مہلت زندگی میں اپنے علم پر عمل پیرا رہتے ہیں، میں نے ان کے کچھ حالات تم سے بیان کر دیئے ہیں اور ان کے بہت سے نیک اعمال کا ذکر بھی اور پرکھو! اور اگر میں ان کی صفات کے بیان میں استقصاء سے کام لینا چاہوں، اور جس ذکر و شہرت کے وہ فقہاء ہیں وہ ساری بیان کر دوں، تو میرا یہ مختوب بہت لطیف ہو جائے گا، اور میرا جواب بہت وسیع و عریض! اللہ تعالیٰ نے ان کے کارناموں کا جو ذکر زبان خلقی پر جاری فرما دیا ہے، ایک طالب ہدایت کے لیے وہ بہت کافی ہے۔ اور جو بہتر عمل کرنے کا حوالہ ہو اس کے لیے اس میں فضاہت کافی سامان ہے۔

عالم نے اس دانا آدمی سے کہا: اے مہربان اور شفیق استاد! اور اسے ہمدرد اور باحکمت معلم! تم نے ان لوگوں کے اوصاف بیان کر کے میرے قلب کو مضطرب اور میرے سینے کو خوف سے بھر دیا ہے، اور مجھے میرے اصل مقام و مرتبہ سے آگاہ کر دیا ہے۔ مجھے اب یہ اندیشہ ہے کہ میری اس خطا و تقصیر اور اس دائمی تشویش کی حالت کے پیش نظر، جو تم نے بیان کی ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ جو معرفت مجھے آج حاصل ہوئی ہے میرا غرور اس کا متحمل ہی نہ ہو سکے یہ علم و معرفت حاصل کر کے دراصل مجھے اپنے آپ سے نفرت ہونے لگی ہے۔ اور مجھے اپنی خامیوں اور مشکلوں کا پورے یقین ہو گیا ہے پس مجھے کیا کرنا چاہیے کہ میں اس حالت تشویش سے باہر نکل آؤں۔ اپنے ان قابل مذمت اخلاق سے بچھٹکارا پاؤں۔ اور ان لوگوں کے راستے پر لگ جاؤں جن کا ذکر اوپر بیان ہوا۔ اس لیے کہ میں اب زیادہ دیر اس اقدام سے باز رہنا گناہ کی بات سمجھتا

نہ جھک پڑنا جو تمہیں ایک ایسی نیک بات سے دُور لے جائے جس کی علامات تم پر واضح ہو چکی ہیں۔ اس لیے کہ سب غیبتوں سے غبی تر وہ ہے جس نے باقی رہنے والی بہت چیز کو فنا ہو جانے کی تھوڑی چیز کے عوض بیچ ڈالا۔ اور جس نے امورِ اہم کو چھوڑ کر اُمورِ دنیا میں اپنے آپ کو الجھا لیا۔ اور اُسے وہ شخص کہ احوالِ معرفت اور اس کی فضیلتوں کے طالب ہو، تم جو عمل بھی شروع کرو، اور جس چیز کے ذریعے بھی خدا کا قرب تلاش کرو، اس کی ابتدا اور آغاز ہمیشہ اس دنیا سے لیے نیازی۔ اور اپنے نفس کی ہر چھوٹی یا بڑی خواہش سے اعراض کی صورت میں کرو۔ اس لیے کہ تم اگر خواہشاتِ نفس میں سے کسی چھوٹی یا حقیر شے کی طرف بھی ایک دفعہ رغبت کرو، تو یہ تمہارے بہت سے باطنی امور پر اثر انداز ہوتی ہے، تمہارے دل میں اپنی جگہ بنا لیتی ہے۔ اور تمہارے فکر و فکر میں عارِج ہوتی ہے۔ اور تمہارے اندر یہ چیز جتنی قوی یا شعیف ہوگی، اتنی ہی قوی یا ضعیف اس کی تمہارے معاملات میں دخل اندازی ہوگی۔ اور جتنا کچھ یہ تمہارے دل میں جگہ پائے گی، اتنا ہی تمہارے مقصودِ حقیقی کی فہم اور جان پہچان تم سے اوجھل ہوتی چلی جائے گی تم اپنے اعمال کی درستی اور اصلاح، اور اپنے دلوں کا بچاؤ اور تحفظ اسی صورت میں کر سکتے ہو کہ عوارضِ دنیا تم سے منقطع ہو کے رہ جائیں۔ لیکن اگر ان میں سے کوئی چیز تمہاری راہ میں آمو جو ہو۔ چاہے وہ کتنی ہی حقیر کمیوں نہ ہو۔ تو پھر وہی مقصود ہوتا ہے اور وہی عمل! اور یہ صورتِ حال انسان کے عقل و فہم کو دوسری طرف لگا دیتی ہے اور اس کی سعی و جہد کو اختتام تک نہیں پہنچنے دیتی۔ اس لیے ایسی ہر چیز سے بچ کر جو جو تمہیں صحیح راہ سے ہٹا دے، اور تمہاری توجہ اپنی طرف مائل کر دے چاہے وہ کتنی ہی معمولی اور حقیر کمیوں نہ ہو، اس صورتِ حال سے اپنے آپ کو آزاد کر کے سیدھی اور صاف حالت، اور قول و فعل کی درستی اور سچائی کی طرف آؤ۔ یہ سن کر اس عالم نے کہا: میں نے تمہاری نصیحت دل و جان سے قبول کی۔

اس کے لیے کمر بستہ باندھ لی، اور اپنے دل کو پوری طرح اس پر عمل کرنے کے لیے تیار کر لیا۔ میں اپنی ہدایت اور راست روی اسی کے اندر پاتا ہوں۔ اور تمہاری ہدایت کی روشنی، تمہاری پرنسپلِ شعیف، اور حقیقی دعوت و تہذیب کے تفسیل میں خدا تعالیٰ سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ مجھے منزلِ مقصود تک پہنچائے گا۔ میں نے حکمت اور دانائی کے چشے تمہاری زبان پر جاری دیکھے ہیں، جنہوں نے مجھے اس منزل کے کچھ راستے تک پہنچا دیا ہے جو تم نے میرے لیے قرار دی ہے، اور میں نے ان کے سیلابِ شیریں کا مزہ بھی چکھ لیا ہے۔ جس سے میرے اندر تم سے اکتسابِ فیض اور استفادہ کرنے کی طلب اور آرزو زیادہ ہو گئی ہے پس مجھے اب اس میں سے اپنی چیز عطا کر جس سے میں ایسی زندگی پاؤں جو مجھے ماضی کی حالتِ جمود سے نکال کر مستقبل کی حالتِ حرکت و ارتقاء کی طرف لے جائے۔ میری نظر میں کوئی چیز ایسی نہیں جو تمہاری خاطر طلب کرنے کے لیے میں ذاتِ خداوندی سے رجوع کروں، سوائے اس کے کہ میں اس سے یہ دعا کروں کہ وہ تمہیں میری طرف سے اجرِ جلیل عطا فرمائے اور تمہیں ایسا انعام و اکرام مرحمت فرمائے جس کی وہ ذاتِ اہل ہے، اور جس پر وہ قدرت رکھتی ہے۔ اور اسے دانا انسان! جب تم نے مجھے غفلت کی غند سے بیدار کر دیا، اور مجھے سہو و تغافل کی مدہوشی سے واپس ہوش کی حالت میں لے آئے تو میرے لیے تمہارے مقصد اور تدعا کا سمجھنا ممکن ہو گیا۔ اور جو کچھ میں نے تمہاری اس تقریر سے اخذ کیا ہے وہ مجھے اب آمادہ کرنا ہے کہ میں اس کے کچھ حصے پر عمل کروں۔ اور میرے اندر جو خامیاں اور تفسیریں باقی تھیں ان کے احساس نے مجھے مجبور کیا ہے کہ تمہارے اس حکم بیان اور یقینی علم کے پیشِ نظر میں ان سے ہمیشہ کے لیے باز آ جاؤں!

اب رہا یہ امر کہ اللہ تعالیٰ نے علم کو میرے لیے آسان کرنے کا جو یہ موقع عطا فرمایا، اور پھر اس علم نے باقی امور کے لیے تنگ و دو کرنے کی جو آگاہی بخشی ہے تو ان دونوں کے درمیان



## ۵۔ ابو یعقوب یوسف بن الحسین الرازی کے نام

حق تعالیٰ تم پر اپنے احوال کی حقیقت واضح کرے تمہیں اپنے احسانات و انعامات سے نوازے۔ تمہیں اپنے دامن میں سے کراچی نعمتوں سے مالا مال کرے۔ اور مراتب بلند عطا کرے تمہیں اپنا قرب ہوتا فرمائے۔ تاکہ تم ایسے مقام پر پہنچ جاؤ جہاں تمہارے اور خدا کے درمیان اغیار کا ذریعہ اور واسطہ باقی نہ رہے۔ بلکہ تم اس چیز کی بدولت جو تمہارے اندر ودیعت ہوئی ہے اس سے براہ راست متعلق ہو جاؤ۔ یہ خدا تعالیٰ کا تم پر خاص انعام ہے کہ تمہیں اس نے اپنے مقربین میں سے منتخب فرمایا ہے۔ اور جن لوگوں کو اس نے اپنی دوستی اور ولایت کے لیے مخصوص کیا ہے اُن سب میں سے چُن کر تمہیں الگ اور ممتاز کیا ہے نیز اپنے جن مقربین کو اس نے اپنی رفائقت کے لیے پسند فرمایا ہے اُن سب میں سے اُس نے تمہیں کو بہتر قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں کی طرف میں نے اشارہ کیا وہ ایسے لوگ ہیں کہ اُس ذات حق کے راستے پر ان کے جو قدم بھی اُٹھے وہ ماسوی اللہ ہر چیز سے منقطع ہو کر اسی کی طرف ہی رہے۔ اور اس راہ پر چلنے والے سے آگے بڑھنے اور بلند و عظیم خواہشات کو پیچھے چھوڑ کر صرف ذات حق کی طرف انھوں نے رغبت حاصل کی۔ اس اثناء میں خدا تعالیٰ کے الطاف و انعامات کے انوار ان کے آگے آگے رہے۔ اور اس کا فضل و احسان ان پر ایک ابر باران کی طرح برسا گیا۔ یہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جس کا اولین منظر دیکھتے ہی دیکھنے والوں کا جوش بولتا رہتا ہے۔ اور جس کی ابتدائی علامات سامنے آتے ہی اہل جستجو کی آنکھیں چند دیا جاتی ہیں۔

اب کہان تک اور کس ذریعہ سے ان کو تم ممتاز لوگوں کے نفوس اس کیفیت کو پار کر کے آگے جاسکتے ہیں؟ اور کس طرح اور کیونکر اس کیفیت سے دوچار ہونے والے ذہن اس سے پہنچ سکتے ہیں؟ یقیناً یہ چیز ان لوگوں کے اپنے عمل سے ہیں

واقع ہو سکتی۔ چاہے وہ کتنا ہی قابل تندرکیوں نہ ہو۔ اور نہ اس حالت سے ایک ولی کی باطنی قوت گزر سکتی ہے۔ چاہے وہ کتنا ہی بلند مرتبہ کیوں نہ ہو۔ اپنے مقربین اور اہل مجلس کا یہ بوجھ تو صرف وہی ذات ہی اٹھا سکتی ہے جس نے اپنی قوت اور مقدرت سے اپنے عاملین عرش کو سہارا دے رکھا ہے۔ چنانچہ ہر اس شخص کو جسے اپنے لیے پسند فرمایا ہے وہی بچانے والا ہے۔ اور حب وہ ایسا کرنا چاہتا ہے تو اپنے اس مقرب و محبوب انسان کو اپنے ذکرِ خالص کی طرف بلاتا ہے، اور اپنے اس ممتاز و منفرد بندے کی طرف خود بھی متوجہ ہوتا ہے۔ اور جس بندے کو اس طرح اپنا کر وہ اس پر اپنا دائرہ دوزوں کھوتا ہے۔ اسے اپنی پناہ میں لے لیتا ہے۔ اس طرح خدا تعالیٰ کے ہاں جو کچھ ہے وہ اُن بندوں کا ہو جاتا ہے جو اس کے انتہائی قُرب میں ہوتے ہیں۔ ان کے بعد ان لوگوں کی باری آتی ہے جو قدرے رفتہ اس ذات کے قُرب آتے جاتے ہیں۔ اور پھر باقی تمام اولیاء۔ یہ سب لوگ اس کیفیت میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کا انعام عظیم درجہ بدرجہ ان سب لوگوں کے لیے ہوتا ہے۔ اور یہ اس کے وسیع احسانات و انعامات سے شاد کام ہوتے ہیں۔ یہ وہ نصیب ہے جو انھیں بارگاہِ خداوندی سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا انعام ہے جس کا سلسلہ ان پر سے کبھی ختم نہیں ہوتا لیکن یہ سب کچھ باوجود عظیم القدر ہونے کے، اور باوجود اس کے کہ اس میں خدا تعالیٰ کا احسان لطیف شامل ہوتا ہے، یہ اُس چیز یعنی مخفی ربانی۔ کی راہ میں پھر بھی حجاب بنا رہتا ہے جو چیز کہ خدا تعالیٰ نے خالصتہ اپنا ذکر کرنے والوں کے لیے مخصوص کر رکھی ہے۔ البتہ اس حالت میں اترتے ہی انسان کو خدا کے ان مخصوص اور انتہائی مقرب بندوں کے علم و عرفان کی ابتدائی علامات دکھائی دینے لگتی ہیں لیکن ان علامات کو دیکھنے کی وہ آنکھ کبھی اہل نہیں ہو سکتی جس کے اندر دنیا کے اثرات میں سے کوئی اثر ابھی باقی رہ گیا ہو۔ خدا تعالیٰ اور محبہ کو ان لوگوں میں شامل کرے جنہیں وہ اپنے لیے پسند فرماتا ہے، اور دوسروں سے الگ کر کے انھیں اپنے دامن میں لے لیتا ہے۔

صیح معنوں میں غلط نصیحت کرو تو وہ تمہاری طرف لوٹ آئے۔ اس موجودہ زندگی کا فتنہ ان پر چھا گیا ہے۔ اور اس کے باعث آنے والی زندگی سے ان کے ذہن غافل ہو گئے ہیں۔ اور جب خلق کی یہ حالت ہو جائے تو انہیں ایک ہمدرد و غمگسار عالم، ایک ناصح و مشفق استاد، اور ایک راستہ بتانے والے واعظ کی اشد ضرورت ہوتی ہے۔

اے میرے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، تم سلف کے باقیات میں سے ہو، اور علماء میں ممتاز و منفرد، اور اکابر اہل حکمت میں سے ایک ذی رتبہ شخص ہو۔ تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اہل معرفت سے، اور ان اہل علم سے جنہیں اس نے اپنی کتاب کا خصوصی فہم اور اس کی تفسیر و ترویج کی غیر معمولی قابلیت عطا فرمائی ہے، اس امر کا اقرار کیا ہے، اور اپنی یہ عظیم امانت ان کے کندھوں پر ڈالی ہے کہ وہ اس کی کتاب کو لوگوں پر واضح کریں گے، اور اسے چھپائیں گے نہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ وَالْأَحْبَارَ بَيِّنَاتٍ  
اسْتَخْفُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ  
اور مشائخ و علماء بھی، کیونکہ وہ کتاب  
خدا کے نگہبان مقرر کیے گئے تھے۔  
(المائدہ: ۴۴)

ایک اور جگہ فرمایا:  
لَا يَتَّبِعُهُمُ الْوَلِيُّوْنَ وَ  
الْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمْ إِلَّا تَعْدُوا نَجْمًا  
الشُّعْتُ ط لَيْسَ مَا كَانُوا  
يَصْنَعُونَ۔ (المائدہ: ۶۳)  
بھلا ان کے مشائخ و علماء انہیں گناہ  
کی باتیں کرنے اور حرام کمانے سے  
منع کیوں نہیں کرتے! بلاشبہ وہ بھی  
بڑا کرتے ہیں۔

اے بھائی! یقیناً تم بھی انہی لوگوں کے باقیات میں ہو جن کے ذمے یہ بات  
پہنچی گئی تھی! اور کیا یہ اشارات! اہل ایمان میں سے جتنا کچھ وہ سمجھتے تھے اتنا تم بھی سمجھتے ہو  
میرے نزدیک تم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے تمہیں جو علم اور معرفت

آپ بھائی! یہ میرا مکتوب ہے تمہاری طرف! اور حق کی راہیں کوئی مشکل  
نہیں ہیں، اور نیکی اور ہدایت کے راستے نمایاں اور روشن ہیں، جو اس سمت میں چلتے  
والوں کے لیے برابر اور ہموار، اور طالبان معرفت کے لیے چوڑے اور کثرت رکھنے  
گئے ہیں۔ اور اہل شوق کے دلوں کے لیے انہیں خوش رنگ انوار سے زینت بخشی  
گئی ہے۔ لیکن ان ساری چیزوں کے باوجود میرا ستے سالکین کی قلت، اور پرنسپل  
رہ نوردد کی کمی کے باعث بالکل ویران اور آجڑے دیا نظر آتے ہیں۔ اور باوجود  
اس کے کہ خدا تعالیٰ کے ہاں ان راستوں کی بڑی فضیلت ہے، اور ان پر پلنے  
والوں کے لیے بڑے اجر و ثواب کا وعدہ ہے، یعنی خدا کی ایک اکثریت انہیں  
آباد نہیں کرتی۔ اور نہ ان میں سے کسی کی رغبت ان کی طرف ہوتی ہے۔ اور میں  
دیکھتا ہوں کہ باوجود اس امر کے کہ علم کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرنے والوں  
کی تعداد بہت زیادہ ہے، اور اس کے طالبین ہر جگہ پھیلے ہوئے ہیں، لیکن چونکہ  
اس کی طلب میں اخلاص و تقویٰ ہوتا ہے، اور اس کے حقوق کے تقاضوں سے کمال  
بے اعتنائی ہوتی جاتی ہے، اس علم کی حالت ایک ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو  
تین تہا، اپنے وطن سے دور، اجنبی بن کر کہیں پھرتا ہو۔ اور میں دیکھتا ہوں کہ بہت  
اور خالی خولی دعوے بہت سے لوگوں پر غالب ہیں۔ اور عمل کے دعویداروں میں  
علم کی کمی واضح نظر آتی ہے۔ اور اکثر مخلوق خدا کے تفکرات کا رُخ محض دنیا ہی کی  
طرف ہوتا ہے۔ وہ صرف اسی دنیا میں فوری حاصل ہونے والی مسترتوں ہی کی  
تلاش میں رہتے ہیں۔ اور بہت کو چھوڑ کر اسی تھوڑی، لیکن جلد ملنے والی چیز کو  
ترجیح دیتے ہیں۔ قلب و ذہن کی اس حرص و دنیا کے باعث یوں لگتا ہے کہ لوگوں  
کے اندر بصیرت سلب ہو گئی ہے۔ وہ بس اس تھوڑی لذت کے پیچھے لگ پڑے  
ہیں۔ مقصد کی اس خرابی، فتنہ و فساد کی گرم بازاری، اور عمل برائے آخرت کی  
کمی کے باعث وہ دنیا کے نشے میں مر رہا ہیں، اور جن ذہنوں نے ان پر غلبہ  
کیا ہوا ہے ان کی تباہ کن ماحول میں وہ حیران و سرگردان پھرتے ہیں۔ کوئی ان میں  
ایسا نہیں جو اس غلبہ دنیا سے افاقہ حاصل کرے، اور نہ کوئی ایسا ہے کہ اگر تم سے



و دعوت فرمائی ہے اس کو لوگوں سے بیان کرو۔ اور جو نعمتیں تمہیں بخشی گئی ہیں انہیں ظاہر کرو۔ اور ان کا ذکر عام کرو۔ پس اسے بھائی باقم لکھی اور سید کی ساتھ اپنے مریدین کی طرف متوجہ ہو۔ اپنا رخ ان کی طرف پھيرو۔ اپنی ساری مطلق اور استدلال انہی کے لیے وقف کرو۔ انہیں اپنی شفقت اور مہربانی لپیٹ لو اور اپنی رہنمائی اور حسن ارشاد میں انہیں دوسروں پر ترجیح دو۔ اور اپنے علم و معرفت کے فوائد ان تک پہنچاؤ۔ دن اور رات انہیں اپنی صحبت میں رکھو۔ اور جو چیز تمہیں موصول ہو چکی ہے وہ انہیں بھی بہم پہنچاؤ۔ اس لیے کہ یہ ان لوگوں کا قلم پرستی، اور ان کی طرف سے تم پر جو فرائض ہیں ان کا ایک حصہ ہے۔ کیا تم نے خدا تعالیٰ کا وہ ارشاد نہیں سنا جو اس نے اپنے اس بندے سے فرمایا تھا جو اس کے نزدیک اس کی مخلوق میں سب سے جلیل القدر، اور سب سے عالی مقام تھا، کہ:

وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَيْشِ يُؤَيَّدُونَ وَ لَهُمْ أَجْرٌ عَمَلًا عَلَيْهِمْ يُؤَيَّدُونَ وَ يُؤَيَّدُونَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطْعَمُ مَنْ أَغْلَقْنَا قُلُوبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ أَتَيْتُ حَوَاهٍ وَ كَانَتْ أَمْرُهُ مُرْطَا طَوْ قُلُوبُ الْحَقِّ مِنْ رَبِّكَ

اور جو لوگ صبح و شام اپنے پروردگار کو پکارتے اور اس کی خوشنودی کے طلب میں ان کے ساتھ صبر کرتے رہو۔ اور تمہاری ننگا میں ان کو چھو کر اور کہیں نہ بامیں کہ تم آرائش زمیں کے خواستہ ہو یا وہ اور جس شخص کے دل کو تم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے اور وہ اپنی خواہش کی پیروی کرتا ہے اور اس کا عہد سے بڑھ گیا ہے۔ اس کا کہا نہ مانا اور کہہ دو کہ (لوگو) یہ قرآن تمہارے رب کی طرف سے ہے۔

راکب ۲۸-۲۹

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نصیحت ہے اس کے نبی محمد مصطفیٰ صلی اللہ

ہے۔ یہ جملہ امور ان کا احاطہ کر لیتے ہیں جبکہ وہ اپنی مشیت کو ان پر جس طرح چاہتا ہے عاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا وجود کوئی شک نہیں کہ سب سے مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقلید میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلط و استیلا سے تمام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان بالکل مر رہ جاتا ہے۔ اور اس کا الگ وجود گویا باقی ہی نہیں رہتا۔ اس صورت میں نہ ان کے اندر کوئی صفت بشریت ہوتی ہے، نہ کوئی وجود معلوم۔ اور نہ کوئی ایسی علامت جو سمجھ میں آنے والی ہو۔ اگر یہ سب کچھ رہ جائے تو زمین اصل زمین نہیں رہتی بلکہ بناوٹی چیز بن جاتی ہیں جنہیں اس خاص قسم کے وجود کی عجیب اور غیر معمولی شرت کا ذوق و شعور نہیں ہوتا۔ زمین یہ بھی کہلاتی ہیں اور وہ بھی، اور ان کے نام اگرچہ ایک طرح کے ہوتے ہیں، اور نعمتوں اور سرتوں کے ذوق میں بظاہر ایک دوسرے کی ہم مزاج ہوتی ہیں۔ لیکن اپنی اصل نشانیوں اور علامتوں میں بالکل مختلف اور جدا ہوتی ہیں۔

یاں تو رحمت فنا میں، ان لوگوں کے افکار و احساسات اپنے محبوب کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ اور ان کے واردات باطنی میں ذکر و فکر مستقل قائم رہتا ہے۔ ایسے وقت میں غیرت الہی کا ایک ایسا طوفان موجزن ہو جاتا ہے جس کی موج باہم متلاطم ہوتی ہیں۔ اس طوفان میں جب کوئی آئرنے لگتا ہے تو آرائش اور زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ اور آنے والی مصیبت کے تصور سے ہی نفوس مشعل ہو جاتے ہیں۔ ایسے وقت میں معلوم و معروف چیز ان کے لیے نامعلوم بن جاتی ہے، اور نامعلوم چیز معلوم! اور یہ لوگ حق تعالیٰ کے حضور علم حقیقت میں نمایاں ہو جاتے ہیں۔ وہ یوں کہ ان میں کسی کے ساتھ اپنی نسبت قائم کیے بغیر وہ خود انہیں حقیقت کا علم بہم پہنچاتا ہے۔ یہ اس ذات باری کے حضور میں ان کے کمال عبد جید

کا نتیجہ ہے۔ اس مرحلے میں وہ ان کی آزمائش کے لیے کوئی صفات و اسماء مختار نہیں کرتا، تاکہ وہ غافل نہ ہو جائیں۔ اور نہ ان کی جدوجہد کا کوئی معلوم مقصد قرار دیتا ہے کہ وہ ہمیں راحت آستانہ ہو جائیں۔ وہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے غیر متعلق، اور اپنے ہی شغل میں مشغول رکھتا ہے۔ پس وہ ایک ہی وقت میں ماضی بھی ہوتے ہیں۔ اور غیر موجود بھی۔ اور ان کی اس ساری کوشش کا کمال مشاہدہ حق کی لذت میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے ان میں وہ تمام علامات اور معانی مٹا کر رکھ دیے جو وہ اپنے اندر موجود پاتے تھے۔ اب وہ اسے اسی حالت میں دیکھتے ہیں جس میں کہ وہ خود ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ ان پر پوری طرح چھا گیا، اور ان کے وجود کو محو کر کے انھیں اپنی انسانی صفات سے عاری کر دیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ کی طرف سے حقیقت وہی کچھ کر دیتی ہے جو کچھ کہ وہ چاہتا ہے۔ کیسے اس نے ان کو پوری طرح سہارا دیا۔ اور ان کے تمام امور کا ذمہ اپنے سر لے لیا۔ اور ان کے تمام اعمال کے محرکات خود ہم بن چکے۔ یہ ساری چیز اس کی کمالیت و جامعیت ہی کا ایک مظہر ہے۔ چنانچہ وہ حالت غیب میں رہتے ہوئے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوئے جو عام معنوں سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ذات حق تعالیٰ ان کا پوری طرح احاطہ کر لیتی، اور ان پر غالب ہو جاتی ہے۔ پھر جب ارواح اُس لذت غیبی سے محروم ہو گئیں جس کو نہ انسانی نفوس محسوس کر سکتے ہیں، اور نہ عام انسانی محسوسات اس کے قریب جھٹک سکتے ہیں، تو اس نے حالت فنا کا جامہ اُن پر سے اتار لیا۔ اور انھیں اپنی آزمائش کی ہلاکتوں کے بیابان میں ڈال دیا۔ چنانچہ حالت فنا کا عادی ہو جانے کے بعد انہوں نے ایک اور طرح کی فنا پائی۔ جس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ کسی پہلے سے معروف چیز کی لذت نہ محسوس کر سکیں، اور نہ اپنے وجود کی پہلی حالت سے مطمئن ہوں۔ اس مرحلے میں ذات

خداوندی نے ان کی صفات کی، یا کسی ایسی خصوصیت کی جو ان کی طرف منسوب ہو سکتی ہے، پر واکسے بغیر انھیں پھر اپنی طرف مذب کر لیا۔ اور اس نے ان کے اندر ان میلانات کی پروا بھی نہ کی جو اس نے انھیں مرحمت کیے، اور جو ان کے اندر قابلِ وصف اوصاف پیدا کرتے ہیں۔ اب یہ خصوصی صفات جو انسان کو خدا کے قریب لانے کے قابل بناتی ہیں، یہ جب بھی اس کی دوسری صفات میں گم ہو جاتی ہیں، تو وہ حق تعالیٰ کے وجود خالص کی طرف، جو اس پر غالب و قاطع ہے، کوئی رہنمائی نہیں پاسکتا۔ تو یہ بیان ہے اس ذات کی صفات علیا کا، اس کی قوتِ ظہور و محلی کا، اور اس کی عظمتِ قدرت و اقتدار کا!

آزمائش کا یہ طریقہ دراصل اہل آزمائش پر اس صورت میں جاری ہوا جبکہ وہ ایک مذب کی تاثیر کے تحت خدا تعالیٰ کے قریب ہوئے۔ اس مقام پر وہ ثابت قدم رہے اور انھوں نے کوئی دھوکا نہ کھایا۔ جب ایسا ہوا تو ان پر ایک ایسی آزمائش ڈالی گئی جس نے ان پر ایک حالت فنا طاری کر دی۔ اور ساتھ ہی خدا نے ان کو قوت، مرتبہ، مقام بلند، اور عالیٰ نسی سے نوازا۔ اور ان کی اس حالت فنا میں انھیں فنا کی حقیقت کا مشاہدہ کرایا، اور ان کی حالت وجود میں وجود کی حقیقت سے انھیں آشنا کیا لیکن اس مشاہدہ و مطالعہ میں دراصل ایک پوشیدہ راز، اور ایک لطیف پردہ پھر بھی باقی رہا۔ جس کے سبب انھوں نے اپنی عظیم محرومی کا احساس کیا، اور ایسی تیز چکا چوندا ان کی آنکھوں کے سامنے آئی جو ان کے علم کی حدود سے ماوراء تھی اور جس کی صفت بیان سے باہر تھی۔ پس ایسی حالت میں انھوں نے اس سے وہ چیز مانگی جس چیز کا خود اس نے ان سے مطالبہ کیا تھا۔ اور اس چیز سے پیچھے ہٹ گئے جو وہ خود انھیں نہیں دینا چاہتا تھا۔ ذات باری کے متعلق انھوں نے وہی معرفت حاصل کی جو خود اس نے انھیں عطا کی، نہ کہ جو ان کے پاس انفرادی حالت میں موجود تھی۔ چنانچہ ایسی حالت میں انھوں نے قوت کا مقام حاصل کیا۔ اور خدا تعالیٰ کے حقیقی قریب سے سرفراز ہوئے۔ اور اس کے پیشگاہ میں حاضر ہوئے۔



کی حقیقت کے مرتبہ بلند کو بیاپنچے۔ حق تعالیٰ نے ان کی اس حالت انتقال پر اپنے آپ کو شاہد ٹھہرایا۔ اور اس انتقال سال کے طفیل اس کی ذات کے متعلق جننا کچھ اور اک وہ حاصل کر سکتے تھے، انھوں نے کیا۔ اور اس نے ہر ایک کو اس کے اپنے اور اک و احسان تک ہی محدود رکھا۔ اور ہر ایک کی انفرادی صفت کو علیحدہ اور الگ رکھا۔ کوئی شک نہیں کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کی صفات سے نیز اس بات سے کہ اس کی خلق کسی معاملے میں اس کے مشابہ و مماثل ہو، بہت ہی ارفع اور بلند تر ہے!

## ۸۔ الوہیت کے بارے میں

### حضرت جنید قدس اللہ روحہ کی گفتگو

ابو القاسم جنید رحمہ اللہ نے فرمایا: حق تعالیٰ اپنے منتخب بندوں کے ساتھ خلوت میں تھا۔ اور اس کی الوہیت اسی کے لیے خاص تھی۔ اس کی طرف سے اپنی خدا کا پہلا اظہار اس وقت ہوا جبکہ اس نے انھیں اس بات کے شواہد ہم پہنچائے کہ پہلے وہ ایک عام حالت میں تھے۔ لیکن اس نے انھیں اس حالت سے نکال کر الوہیت کی پہلی منزل میں لا داخل کیا۔ اس نے ایزیت (Timelessness) کو پیدا کیا، جو ہمیشہ قائم رہنے والی ہے، اور تا ابد باقی رہے گی جس کی کوئی انتہاء آخر نہیں ہے۔ پھر اس نے اس کے بعد ایک دوسرے شاہد کا اضافہ کیا۔ اور وہ تھا اس کی عزت و شان، اس کی سر بلندی و افتخار۔ اس کے علیہ و قہر اس کی رفعت شان، اقدار اعلیٰ، قوت و شوکت، فخر و کبریا۔ اور جبروت کا! اور ان علیہ صفات کے باعث وہ اس تمام کائنات میں الگ اور منفرد ہو گیا، اور اس کی عظمت کی بلندی اور شان کا کوئی ٹھکانا ہی نہ رہا۔ پس وہ ذات حق، حق و انصاف

کے قیام کی خاطر قائم، اور حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کی خاطر حکمراں ہے۔ اور اپنی جبروت میں وہ تنہا اور فرو، اور پوری طرح مستحکم ہے۔ اور یہ پہلی علامت ہے اس شخص کے معاملے میں جسے وہ اپنے اس نام نامی راقد الصمد کے علیہ کی کیفیت میں داخل کرتا ہے۔ اور اسے اپنی بارگاہ میں باریاب کرتا ہے۔ اس حالت میں خدا تعالیٰ انھیں فرید و علا حیت بخشتا ہے کہ وہ اس کی صفات میں سے ان صفات کی آگاہی حاصل کریں جو اس نے ان سے روک کر اپنی مخالفت میں چھپا کے رکھی تھیں۔ یہ صفات جن میں سے بعض کی طرف اور اشارہ ہوا، اور دوسری وہ جن کا ذکر نہیں کیا گیا۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ اجتماع و افتراق کی کیفیت اس کے خفا کے مطابق اس طرح بیان کرتی ہیں کہ تنہا کچھ وہ ان میں سے ظاہر کرنا چاہتا ہے وہ ظاہر ہوتا ہے اور خفا کچھ وہ چھپانا چاہتا ہے۔ یہ خفی ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ کے ان اسمائے حسنیٰ میں سے بعض بالکل واضح اور بین ہیں ان کے معانی ظاہر ہیں۔ ان کی رائے بہت کشادہ اور بلند ہیں، ان کا حال ایسا ہے کہ جیسے کوئی اپنے ماحول میں آزادانہ چلتا پھرتا ہو۔ کچھ دوسرے اسماء ایسے ہیں کہ ان کے اندر اس کی صفات اوچھل رہتی ہیں۔ اور اس راز الوہیت میں جذب، جو اس نے مشاہدہ عام سے الگ اور مخفی، اور عام نگاہوں سے پوشیدہ کر رکھا ہے۔ دراصل ان صفات پر حقیقت الوہیت غالب آگئی ہے۔ یہاں تک کہ اس نے ان پر غلبہ کامل حاصل کر کے انھیں گویا معدوم کر دیا۔

پھر اس حقیقت الوہیت کی علامات میں فصل ہونے لگتا ہے لیکن وہ ایک دوسرے سے منقطع نہیں ہوتیں۔ جب یہ حقیقت ذات خداوندی میں متحد ہوتی ہے تو یہ غیر معمولی طور پر بلند، اپنے ظاہر میں بہت ذی شان، اور اپنے احکام و قوانین کے استحکام میں بہت ظفر باریاب ہوتی ہے۔ اور ہر قوت کے مقابلے میں تو ہی ہر فخر کے موقع پر مستنفر، اور ہر غلبے کے مقابلے میں غالب و قاهر ہوتی ہے۔ پس اس وقت کہاں کا وہ تصور کہاں ہوتا ہے جبکہ اس کہاں ہے، کا کوئی موقع اور محل ہی نہیں ہوتا۔ اور اس کی ایزیت کے دائم و ابدی ہوتے ہوئے یہ کہاں ہے کہاں چلا جاتا ہے؟

پر وہ غیب کے پیچھے لے جا کر انہیں اپنی وہ صفات دکھائے جو ان کے لیے مہذب ہیں، اپنی بعض دوسری صفات میں وہ ان کے سامنے آجاتا ہے۔ اور اس کا اس طرح سامنے آنا ایک جھجک اور احتراز کی کیفیت میں ہوتا ہے جو اسے اپنے مخفی پہلوؤں کو ان پر نمایاں کرتے ہوئے محسوس ہوتی ہے۔ پھر وہ ان پر اپنی جود و بخا کے دلائل اور اپنے پیلے سے منقر شدہ لطف و کرم کی علامات کا اظہار کرتا ہے۔ اور انہیں اپنے خلوص و وفا کی منزل پر پہنچانے کا شرعہ سناتا ہے اور بتاتا ہے کہ انہوں نے بسبب اپنے خلوص اور پاکیزہ نفسی کی تکمیل کے، اور بطور وفا و انکسار کے تحفہ و انعام کے، ہر محبوب و مطلوب و مرغوب چیز کو پایا۔

پھر جبکہ وہ اس مرتبہ و مقام کی حالت سکون و قرار میں ہوتے ہیں جس میں اس نے انہیں آمارا ہے، تو وہ ان پر اپنا لطف و کرم کرتا ہے، اور انہیں اس چیز کا مشاہدہ کراتا ہے جو ان کے لیے پیلے "غیب" تھا جس منزل میں وہ انہیں لے آیا ہے اس میں ان کی دستگیری کرتا ہے۔ اور ان سے وہ سارے انعامات و تحائف واپس لے لیتا ہے جو اس نے انہیں اولین منازل میں عنایت فرمائے تھے۔ اور ان کے لیے وہی مقام مخصوص و متعین کر دیتا ہے جہاں وہ چاہتا ہے کہ وہ چلیں۔ اور جس کے حصول کا وہ ان سے مطالبہ کرتا ہے۔ اور یہ مرحلہ ان پچھلے شواہد و دلائل سے کچھ مختلف واقعہ ہوتا ہے۔

اگر تم ان لوگوں کو اس حالت میں دیکھو جبکہ خدا تعالیٰ ان پر اپنی تخیلی ڈال رہا ہوتا ہے۔ اور اس وجود میں جس میں اس نے انہیں منتقل کیا ہوتا ہے تو انہیں وہ یوں دکھائی دے گی جیسے وہ کچھ اسیر و مجبور لوگوں کی پرچھاٹیاں ہوں۔ یا عالم ملکوت میں پہنچی ہوئی روجوں کے آثار باقیات حقیقت و اصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی عزت و رفعت کی سلطنت میں لے جا کر انہیں بالکل فنا کر دیتا ہے۔ اور اپنے آپ کو ان سے غائب کر کے انہیں ایک سخت آزمائش میں ڈال کر بالکل بظان کر دیتا ہے جس کی

اور وہ ہستی کہاں ہوتی ہے جس کے بارے میں کہاں ہے۔ کا قصہ تو یہی نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کی ذات میں، بسبب اس کے الوہیت میں فرو ہونے کے اس کہاں ہے۔ کی کا فرمانی ہوتی ہے۔ یہ وہ چند امور ہیں جن کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اسم جمع میں اشارہ کیا ہے۔ پھر وہ اپنے ان خاص بندوں کے اندر ایک کیفیت پیدا کرتا ہے جس سے ان کو وہ متوقع نگاہ میسر آتی ہے۔ جس کی بدولت وہ اس ذات حق کے روبرو آنے کے قابل ہو سکتے ہیں، اس ہستی کے روبرو جس کی صفت اپنے منظر و اسم اور اپنے خالص و مجرد علم کے ساتھ اوپر بیان ہوئی۔

یہ اشارے ہیں ان چند امور کی طرف جن کی حقیقت اس سے زیادہ شرف بیان نہیں ہو سکتی پھر اس طرح کے اشاروں کا فہم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان خود اس حالت اور کیفیت میں سے نہ گزرا ہو جس کی صفت اوپر بیان ہوئی ہے۔ عیسٰی نے دراصل اس بیان میں بہت سی چیزوں کو مخفی رکھا ہے۔ اور ان کے بارے میں زیادہ وضاحت نہیں کی۔ پس تم ان اشارات کا مدعا اس ماخذ سے حاصل کرو جس کے ماسوا کوئی دوسرا ماخذ ان کے حاصل کرنے کا نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کا اور اک اپنے آپ ہی کے اور اک کے ذریعہ کرو۔

حق تعالیٰ نے فصل و افتراق کے اسم۔ یعنی انسانی وجود کے علیحدگی کے تصور میں ایک بات یہ رکھی ہے کہ اس سے اس نے بندوں کی اس حالت کے انہماک کو روک دیا ہے جس کا لباس اس نے انہیں پہنایا ہے۔ لیکن جس حالت سے اس نے انہیں روکا ہے اس کے انہماک کا جامہ ان کو پہنایا ہے۔ چنانچہ وہ منتخب بندے جن پر خدا تعالیٰ ان امور کا اظہار کرتا ہے خود اس کے مخفی رازوں کے شواہد بن جاتے ہیں۔ اور وہ جب بھی انہیں یہ موقع دیتا ہے کہ ان پر ظاہر ہو، اور وہ اس کا مشاہدہ کریں، تو جو شخص بھی اس روحانی منزلت کو پالیتا ہے حق تعالیٰ اسے دوسروں سے پوشیدہ و مخفی کر دیتا ہے۔ اور وہ لوگ اس کے ظہور کی وہی علامات و شواہد دیکھ سکتے ہیں جنہیں وہ ان کے سامنے لے تقاب کرتا ہے۔ پھر قبل اس سے کہ وہ ان کو



تاب نہ لاکر وہ چیخ اٹھتے ہیں اور کرب و الم کی شدت کے باعث وہ اس کی جناب میں شکوہ سنج ہوتے ہیں۔ خدا ان کے انفاس ان کے سینوں میں بند کر دیتا ہے۔ ان کی رُوحوں کو ان کے نفوس کے اندر مقید کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی زندگی کا رنگاں اب وجود خداوندی میں ہی محصور ہو جاتا، اور اسی کے اندر گردش کرتا ہے۔ اور وہ اس سستی کے ساتھ متحد ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اور یہ علم توحید کا کچھ حصہ ہے جس کی طرف خاتما بن خدا نے کچھ اشارے کیے ہیں!

سب تعریف اللہ تعالیٰ کو زیبا ہے، اور سلام و درود ہے اس کے نبی محمد و اس کی آل پر!

[اصل نسخہ عجیب خط میں نہایت ناقص تھا۔ توقع ہے کہ مقابلہ کیلئے ہمیں ان شاء اللہ تعالیٰ ایک صمیم نسخہ دستیاب ہو جائے گا]

## ۹۔ اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں

امام ابو القاسم حنفی بن محمد قدس اللہ روحہ و نور ضریحہ کی گفتگو

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ!

حضرت امام القاسم حنفی بن محمد قدس اللہ روحہ و نور ضریحہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہیں اپنا قرب عطا کرے، اور ہر آن تم پر اپنے احسانات میں اضافہ فرماتا چلا جائے۔ تمہیں اپنی رحمت کے پروں میں اٹھائے۔ اور تمہارا ٹھکانا اپنے اس تدار میں بنائے جس میں اس نے اپنے بندگان خاص کو ٹھہرا رکھا ہے جن کی وہ گنجبانی فرماتا ہے۔ چنانچہ نہ کوئی ہنر پہنچائے والا ان تک پہنچتا ہے، نہ کوئی رہبر ان کا راستہ روکتا ہے۔ اور نہ کوئی شغل انہیں اس ذات سے غافل کرتا ہے۔ اور درود و سلام ہو اس کے نبی پر اور اس کے اہل بیت پر اور اصحاب پر!

بعد ازاں یہ کہ تم نے دریافت کیا ہے کہ اخلاص اور صدق کے درمیان کیا فرق ہے۔ تو سنو! صدق کے معنی یہ ہیں کہ انسان جب وہ عمل پورا کرے جو علم کی رہنمائی سے اس پر واجب ہوتا ہے، یعنی ظاہر میں اس کے احوال و معاملات کی جو حدود و مقرر کی گئی ہیں ان کی پابندی کرے، تو اسے چاہیے کہ اپنے نفس کی خوب حفاظت اور نگرانی کرے۔ اس کے ساتھ ہر فعل کے شروع میں رضائے الہی ہی کی طلب ایک احسن طریقہ پر کرے پس صدق دراصل ارادہ عمل کی اصل صفت میں، ارادہ کی ابتدا میں ہی موجود ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ جس عمل کی طرف تمہیں دعوت دی گئی ہے تمہیں چاہیے کہ اسے صمیم ارادے کے ساتھ اسی طریقہ پر سرانجام دو جس کی طرف حق تعالیٰ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اور نفس کی راحت طلبی سے اجتناب کر کے اس پر کمر بستہ ہو جاؤ۔ اور علم کو اپنے لیے نشان راہ بنا کر اس کے مطابق کام کرو اور تاویل سے اپنا دامن پاک رکھو پس صدق، اخلاص کی حقیقت کے موجود ہونے سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

لَيَسْأَلَنَّ الصَّادِقِينَ (الاحزاب: ۸) تاکہ وہ صادق لوگوں سے دریافت کرے

پھر جب ان کو حاضر کیا جائے گا، صدق کے ساتھ، تو وہ ان سے پوچھے گا کہ انہوں نے اپنے صدق کے ساتھ فی الحقیقت ارادہ کس چیز کا کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ صادقین کا ذکر ایک دوسرے معنوں میں کیا ہے فرمایا:

هَذَا يَوْمٌ يَتَّبِعُ الصَّادِقِينَ (المائدہ: ۱۱۹) صدق نفع پہنچائے گا۔

پہلی آیت میں "صدق" مخلوق ہی کی صفت ہے، اور ان کے اور اخلاص کے درمیان ایک حد امتیاز ہے۔ اس لیے کہ مخلوق کی صفت میں اخلاص دو ہی حالتوں میں موجود ہوتا ہے: اعتقاد و تبت کی حالت میں، اور فعل و عمل کی حالت میں۔ پس ایک صادق کی صفت میں اخلاص اس کے عقیدے میں موجود ہوتا ہے۔ اور صدق کی نوعیت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اخلاص ایک

سے ماوراء کوئی چیز نہیں۔ خدا تعالیٰ ایک موقع پر فرماتا ہے:

لَيْسَ الْغَابِطِينَ عَنْ

صِدْقِهِمْ (الاحزاب: ۸) تاکہ وہ صادق لوگوں سے ان کے صدق کے بارے میں دریافت کرے۔

لیکن یہ نہیں فرمایا لَيْسَ الْغَابِطِينَ عَنْ اخْلَاصِهِمْ تاکہ وہ اہل اخلاص سے ان کے اخلاص کے بارے میں پوچھ گچھ کرے، اس لیے کہ اخلاص ہی وہ انتہا ہے جو خدا تعالیٰ اپنی مخلوق میں بسبب ان کی عبودیت کے دیکھنا چاہتا ہے پس اخلاص کا تمام صدق سے اونچا ہے۔ اور صدق اخلاص سے کمتر ہے۔

صدق تین چیزوں میں ہوتا ہے: ایک یہ کہ انسان اپنی زبان سے صادق ہو اور ہمیشہ سچی بات کہے۔ چاہے وہ اس کے حق میں پرتی ہو یا اس کے خلاف ہو تاویل و فریب کاری کا راستہ اختیار نہ کرے۔ دوسرے یہ کہ وہ اپنے فعل میں صادق ہو اور اس کی خاطر جدوجہد کرنے میں اپنی طرف سے کوئی دقیقہ اٹھانے نہ رکھے۔ اور راحت اور آرام طلبی سے بالکل قطع تعلق کر لے۔ تیسرے یہ کہ وہ دل سے صادق ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل میں خدا تعالیٰ کی رضا کو ہی اپنا مقصد بنائے پس جب یہ خصائص اس کے اندر موجود ہوں گی تو وہ صادق کہلانے لگا۔ نیز یہ کہ صدق ایک صادق شخص کے ساتھ ہر حال میں موجود رہتا ہے اور کمال میں بھی اس سے الگ نہیں ہو سکتا۔ میں نے اس مکتوب کے شروع میں ایک جملے کی تفسیر میں یہی کچھ بتانے کی کوشش کی ہے۔ پس صدق تو روح میں ہوتا ہے نہ ہر میں ہوتا ہے، نیز توکل، رضا، محبت، شوق، اور اہل اسلام کی توحید میں ہوتا ہے اسی طرح صدق مرید اور مرشد کے صفات میں بھی ہوتا ہے۔ اور ذکر کرنے والے اور ذکر کیے جانے والے کے صفات میں بھی! روحانی تجربے کے یہ تمام مدارج صدق ہی کی شہادت دیتے ہیں۔

اور اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی نیت اللہ تعالیٰ کے لیے خاص

خالصہ و عبادانی چیز ہے جس کا تعلق انسان کے باطن سے ہوتا ہے، اور جب اپنے جوارح سے کوئی فعل کرنے لگتا ہے تو اس کو اشیاء کے عواقب و نتائج کا پورا علم ہوتا ہے۔ اور جب وہ اپنے افعال کو ایسی چیزوں سے پاک کر لیتا ہے جو اخلاص کے مخالف و متضاد ہوں، تو وہ مخلص کہلاتا ہے۔ پس اخلاص کی ابتدا یہ ہے کہ اپنے ارادے میں اللہ تعالیٰ کو ہی خاص کر لے۔ دوسرے یہ کہ اپنے فعل کو ہر آفت سے محفوظ رکھے پس وہ صدق جو مخلوق کے نزدیک صدق ہے اس میں اور اخلاص میں فرق ہے۔ اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور وہ صدق جو خدا تعالیٰ کے ہاں صدق ہے ہمیشہ اخلاص ہی کے ساتھ متصل ہوتا ہے اس سے الگ نہیں ہوتا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص صادق ہے۔ اس لیے کہ اس میں صفات علم موجود ہیں اور وہ اس کی خاطر سعی و کوشش بھی کرتا ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مخلص ہے اس لیے کہ مخلوق کو اس کے اخلاص کا کوئی علم نہیں ہو سکتا پس صدق صادق کی صفت میں دیکھا جاسکتا ہے لیکن اخلاص اس کی ظاہری صفت میں نمایاں نہیں ہوتا۔ ایک صادق کو صادق اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے ہم اس کے ظاہر کی علامات دیکھ کر بھی اسے صادق کہہ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ اگرچہ اخلاص کی جڑیں بھی اس کے باطن میں ضرور موجود ہوتی ہیں۔ اور اُسے اشیاء کے عواقب کا بھی علم ہوتا ہے۔ وہ ان میں سے وہی اشیاء قبول کرتا ہے جو اس کے مقصد و تدعا کے موافق ہوں، اور جو چیز اس کے علم ظاہر کے خلاف ہوتی ہے اسے رد کر دیتا ہے پس اخلاص کا مزید صدق سے اس وجہ سے بلند تر ہے کہ اخلاص میں علم کی فراوانی اور زیادتی ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ قوت بھی ہوتی ہے کہ دشمن کی طرف سے جو وسوسہ بھی دل میں ڈال جائے انسان اسے رد کر دے، اس لیے کہ اس حالت میں اس کا قلب صاف و شفاف ہوتا ہے۔ چنانچہ اخلاص سے بلند تر اور کوئی چیز نہیں ہے۔ اور ایک عہد کی حیثیت میں انسان کی عبودیت کا آخری مقصد و اخلاص ہی ہے اس



عطا کی ہو، ہو سکتا ہے خدا تعالیٰ اپنی اعتیاد سے اس کی مدد فرماے یعنی اس کی ہر  
اس چیز سے جس سے فساد کا خطرہ ہو سکتا ہے، حفاظت اور نگہبانی کرے!

اس آخری مرحلے پر خدا تعالیٰ پوری طرح اپنے بندے پر چھا جاتا ہے، اور  
عقل انسانی پر پورا غلبہ حاصل کر کے اس کی کشمکش کرنے والی انفرادیت کو ختم کر  
دیتا ہے جب خدا اس طرح اپنے بندے کو مخصوص کر کے اپنے حضور میں سمیٹ  
لیتا ہے تو وہ اب اس کی عبادت ایک علیحدہ نفس کی حالت میں نہیں کر سکتا  
وہ خدائے عزوجل کے ساتھ متحد اور یکجان ہو کر اس کی عبادت میں داخل ہوتا  
ہے۔ اور یہ پہلا قدم ہے جہاں وہ خصوصی توحید کی حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے  
وہ یوں کہ اشیاء کا مشاہدہ ختم ہو کر صرف ذات حق تعالیٰ کا مشاہدہ باقی رہ جاتا  
ہے۔ اب اس کی زندگی کے حالات جس طرح بھی رونما ہوتے ہیں وہ اس کے  
مالک کی فکر کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور ان حالات کی اپنی خارجی اور ظاہری  
صفات بالکل ختم ہو جاتی ہیں۔ جب انسان اس منزل کو پہنچ جاتا ہے تو وہ  
ایسے وجود کی صفت سے نکل جاتا ہے جو عقل اصطلاحوں میں بیان کی جا سکے۔  
پس جب حقیقت توحید حاصل ہوگئی تو عواض عقلی اب محض وسوس بن کے  
رہ گئے۔ جو اس قابل ہیں کہ رد کر دیئے جاتیں۔ اس لیے کہ عقل انسان کی اس  
وقت تک نگران تھی جب تک کہ انسان بحیثیت ایک عہدہ کے عبودیت کی منزل  
میں تھا لیکن جب ذات خداوندی کے غلبہ و استیلاء کی حقیقت واقع ہوگئی تو  
اب وہ بندہ اپنی بندگی میں ایک اور سی بن جاتا ہے، اور اس کی پہلی جنس  
باقی نہیں رہتی۔ خارجی صفات کے اعتبار سے وہ موجود ہوتا ہے لیکن داخلی

کیفیات میں وہ بالکل گم اور معدوم ہوتا ہے۔ گریا وہ بیک وقت موجود بھی ہوتا  
ہے اور غیر موجود بھی!

کرے اور محض اسی کی رضا کا طالب ہو، اور اس صورت حال کا تعنا یہ ہے کہ  
اس کی عقل اشیاء کی دغا بازی سے آگاہ ہو، اور امور و معاملات کے رنگ ہونے  
کی کیفیت اس پر اچھی طرح عیاں ہو۔ چنانچہ جو چیز اس کے مقصد کی سچائی اور سستی  
کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو اسے قبول کرے، اور جو اس کے خلاف ہو اسے رد کر  
دے۔ چاہے وہ اپنے نفس سے پیدا ہوئی ہو یا کسی دشمن کی طرف سے اس حالت  
میں اسے بعض اوقات یوں لگتا ہے کہ جیسے اس کی ذاتی بصیرت ختم ہوگئی ہے  
اور اس کی علیحدہ خدا تعالیٰ کی انعام کردہ ایک صفت نے لے لی ہے۔ ایک شخص  
چونکہ خدا تعالیٰ کے اس احسان و اکرام کو پہچانتا ہے، اس لیے جب لوگ اس کی  
خدمت کرتے ہیں تو وہ اپنے دل میں بالکل مطمئن رہتا ہے لیکن جب وہ اس  
کی تعریف کرنے لگتا ہے تو وہ دل میں کراہت سی محسوس کرتا ہے، اور اسے یہ  
اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں وہ معرفت احسان الہی اس سے سلب نہ ہو جائے۔  
اس کی وجہ یہ کہ وہ جب اپنے اخلاص کی روحانی حالت میں ہوتا ہے تو اس کی  
نگاہیں مخلوق کی طرف نہیں رہتیں۔ اور یہ وہ علم و عرفان ہے جو ایک مخلص کی بصیرت  
کے سامنے لیکن عام لوگوں کی بصیرت سے اوجھل ہوتا ہے۔

پس صدق اور اخلاص ایک مخلص انسان کی ذات ہی میں لکھے ہوتے ہیں۔  
نہیں محض صدق صرف صادق کے ساتھ ہی مخصوص رہتا ہے اور اخلاص کل بہت  
ابتدائی حصہ اس کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ پس جو لوگ اپنے آپ کو عبودیت  
کے ساتھ متصف کرتے ہیں، ان کا بلند ترین وصف یہی اخلاص ہے۔

اور ایک صادق جو اپنے صدق میں کامل ہو، ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ اسے  
اخلاص کی نعمت بھی بخش دے۔ اسی طرح ایک مخلص جو اپنے اخلاص میں سچا ہو  
ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ اسے کفایہ کی صفت سے نوازے، تاکہ وہ اپنی بصیرت  
خدا تعالیٰ کی جانب مرکز کر دے۔ اور ایک ایسا انسان جسے خدا نے اپنی بصیرت

## ۱۰۔ توحید پر ایک اور باب

جان لو کہ خدا کے عزوجل کی عبادت کا پہلا درجہ اس کی معرفت ہے اور اس کی اصل معرفت اس کی توحید ہے۔ اور اس کی توحید قائم ہوتی ہے اس سے صفات کی نفی کرنے سے، یعنی اس امر کی نفی کرنے سے کہ وہ کیسا ہے، کس کیفیت میں ہے، کہاں ہے؟ اسی توحید کے ذریعے انسان ذات خداوندی تک راہ پاسکتا ہے۔ اور اس تک راہ پانے اور پہنچنے کا وارو مدار دراصل اس کی بخشی ہوئی توفیق پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی کی توفیق سے انسان اس کی توحید پر قائم رہ سکتا ہے، اور اس کی توحید سے ہی دراصل اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اس کی تصدیق سے اس کی اصل حقیقت تک انسان کی رسائی ہوتی ہے اور اس کی اصل حقیقت واضح ہونے سے ہی اس کی حقیقی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اور جب اس کی پوری معرفت حاصل ہوگئی تو انسان اس کی دعوت پر لبیک کہہ سکتا ہے۔ اور جب اس نے اس کی دعوت پر لبیک کہہ دیا تو اس کا اس سے اتصال واقع ہو گیا۔ اتصال ہوتے ہی ذات حق کی توضیح و تبیین کا عمل آتا ہے اور اس توضیح و تبیین سے حیرت کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ حیرت کی کیفیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ توضیح و تبیین کی یہ صلاحیت اس میں ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس کے ختم ہونے سے قوت و صفت و بیاں بھی اس میں باقی نہیں رہتی اور جب انسان میں قوت و صفت و بیاں باقی نہ رہے تو وہ ایسی حالت میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اس کا وجود صرف خدا تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر اس وجود کی منزل سے وہ حقیقت شہر کی منزل میں داخل ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی اپنے وجود سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اس کے وجود کے اس طرح گم ہو جانے سے اس کا روحانی وجود صفا و مجملہ ہو جاتا ہے۔ کامل لطافت کی اس حالت میں وہ اپنی ذاتی صفات بالکل گم کر دیتا ہے۔ اور اس گمشدگی صفات

کے باعث وہ وجود خداوندی میں پوری طرح مدغم ہو جاتا ہے۔ اور ذات خداوندی میں مدغم اور متصل ہو جانے کے سبب وہ اپنے آپ سے بالکل گم ہو جاتا ہے اس طرح جب وہ اپنے آپ سے گم ہوتا ہے تو پیشگاہ خداوندی میں کلیتہً حاضر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ بیک وقت حاضر بھی ہوتا ہے اور غائب بھی ہوتا ہے۔ اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ پہلے نہیں تھا۔ اور اس جگہ موجود نہیں ہوتا جہاں کہ وہ پہلے تھا۔ پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ قبل از آفرینش تھا۔ وہ اپنے آپ میں آجاتا ہے بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذات خداوندی کے اندر بھی۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذات خداوندی میں موجود تھا۔ اپنے آپ میں نہیں! وہ اس لیے کہ اب وہ غلیظہ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالت متغیر و متحرک کی حالت کی مکمل فضا میں آجاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام چیزیں اپنی پہلی حالت پر آ جاتی ہیں اور خود اس کو بھی اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔ اس حالت فنا کے بعد اس کے اندر اس کی ذاتی صفات، اور اس دنیا میں اس کے اعمال و افعال موجود رہتے ہیں۔ اور روحانیت کے اس مقام بلند کی انتہا کو پہنچ جانے کے بعد جب وہ واپس آتا ہے تو اس کا عمل اہل دنیا کے لیے ایک لائق اتباع نمونہ ہوتا ہے۔

## ۱۱۔ ایک دوسرا مسئلہ

ایک ایسا شخص جسے معرفت الہی اپنی حقیقی صورت میں پیش آگئی اور اس علم کے مقتضیات بھی اس پر لازم ہو گئے۔ اور وہ عمل کے لیے پوری طرح کمر بستہ ہو گیا، وہ دیکھتا ہے کہ اس مطالبہ عمل کے بارے میں اس کی صفت انسانی اور معرفت الہی کے درمیان موافقت نہیں ہے تو وہ ان دونوں کے اختلاف کی



علیہ وسلم کو!

اسے میرے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، میں نے تمہیں کسی ایسے فرض سے آگاہ نہیں کیا جس سے تم خدا نحواستہ غافل تھے۔ اور نہ کسی ایسی بات کی ہدایت کی ہے جس میں میں نے تمہیں ہدیا دیکھا تھا۔ میں بہر تفسیر اور خطا سے، اور نقص اور خامی سے تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرتا ہوں۔ بات دراصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَذِكْرُهُ فَإِنَّ الْإِنشَاءَ تَشْفَعُ  
اور نصیحت کرتے رہو، کہ نصیحت مومنوں  
المؤمنين والذاریات: ۵۵۔ کو نفع پہنچاتی ہے۔

میں نے تمہیں یہ مکتوب لکھ کر دراصل تم سے ربط قائم کرنے کا ایک وسیلہ اختیار کیا ہے۔ تمہاری توجہ اور شفقت اپنی طرف مبذول کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور تم سے مراستہ شروع کرنے کا ایک راستہ دھونڈا ہے۔ پس تم بھی میری یہ توقعات پوری کرو۔ اور میں جو چیز تم سے طلب کرتا ہوں وہ مجھے اور زیادہ بہم پہنچاؤ۔ خدا تمہیں اپنے بھائیوں کو نفع پہنچانے کا ذریعہ بنائے۔

اس کے ساتھ ہی اُسے بھائی! خدا کے تم اپنی نیکی اور راستی کی طرف نہایت پاؤ۔ میرے دل میں ایک ایسی بات آتی ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں تم سے پہلے میں نے یہ بات اپنے نفس سے کہی ہے۔ اور میں چاہتا ہوں کہ میں اس میں تمہارے جیسے لوگوں اور تمہاری پیروی کروں۔ اور اگر وہ بات تمہارے نزدیک پسندیدہ نہ ہو، تو میں اپنی معذرت بھی پیش کیے دیتا ہوں۔ اس بات کا اگر حق و صداقت میں واقعی کوئی مقام ہو تو تم اسے قبول کرو۔ اور باہمی و غلط نصیحت کے طور پر اسے غور سے سنو کیونکہ میں محض ازراہ نصیحت ہی اسے تم سے بیان کر رہا ہوں۔ اور اگر تم نے اسے رد بھی کر دیا تو میں اسے واپس لے لوں گا۔

اُسے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، اپنے اہل زمانہ سے پوری طرح باخبر رہو، اور اپنے عہد کے لوگوں کو خوب اچھی طرح پہچانو۔ اور اس معاملے میں ابتداء خود اپنے

تکلفی اپنی حاضر باشی، توجہ اور آماوگی سے کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس حضور کی توجہ اور آماوگی کے ساتھ حق تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا مقصد کیا ہوتا ہے چنانچہ اس حال میں اس پر غایت درجہ انکساری، تواضع، کمتری، اور حقیریت، احتیاج اور غفلت سوال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس پر سے معرفت الہی کا بوجھ ہٹا کر دیتی ہے۔ چنانچہ جب علم ثانی کی منزل اس کے سامنے آتی ہے تو وہ اپنے آپ کے موجود پاتا ہے۔ اور اس کی صفات اب اس علم ثانی کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں وہ اب علم اول کی حقیقت کو جس کی روش وہ سب سے پہلے آماوہ بکار ہوتا تھا، اپنے سامنے موجود نہیں پاتا۔ اس لیے کہ اُس علم اول کے احکام کی شرائط اب اس کے لیے بہت ثقیل اور بوجھل بن جاتی ہیں پس جب دونوں قسم کے علم اکٹھے ہونے لگتے ہیں تو وہ علم ثانی کی حقیقت کے وجود اور علم اول کی حقیقت کے فقدان کا اور اک حاصل کرتا ہے۔ اور اس طرح اسے اصل اور حقیقی آزمائش کے واقع ہو جانے کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ گری نگہ رانی کا جام تلخ نوش کرتا ہے جس کا مقصد یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ اس کے اندر کون کون سا صفات باقی رہ گئی ہیں۔ اور اس کی طبیعت اور مزاج میں کیا کیا چیزیں اب بھی پوشیدہ ہیں۔ وہ رفتہ رفتہ حقیقت توحید کی کھلی اور روشن فضا کی طرف بڑھتا ہے۔ اور جوں جوں اس کی صفات اس نئی حالت کے ساتھ موافقت کرنے لگتی ہیں، اور اس کی طبیعت میں اس نئی حالت کی لذت کا احساس پیدا ہونے لگتا ہے، اس پر آزمائش کی سختیاں بھی تدریج کم ہونے لگتی ہیں۔ اس مرحلے پر وہ اپنی صفات انسانی از قسم خواہشات نفس وغیرہ سے نکل کر ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی خواہشات کے بالکل معدوم ہو جانے سے اس کی صفات پر صفا و پاکیزگی کا حکم واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ زندگی کے واقعات و حوادث، اور استیبا نے عالم کی بود و بیداریوں سے اپنے لیے ذات حق کی طرف ہی اشارہ پاتا ہے۔ اس لیے کہ درمیانی واسطے ختم ہو جاتے ہیں، اور اس کی

نفس سے کرو۔ اور اس میں پوری پختگی حاصل کرنے کے بعد ....  
دنا مکمل

## ۴۔ کتاب النقاء

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ و صلواتہ علی محمد وآلہ وسلم تسلیما۔  
امام ابو القاسم جنید بن محمد قدس اللہ روحہ نے فرمایا:

سب تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے اپنی طرف متوجہ ہونے والوں سے تمام عواقب دنیا منقطع کر دیئے۔ اور حقانی کا علم صرف ان بندوں کو مرحمت فرمایا جنہوں نے اسی سے اپنا تعلق جوڑا اور اسی پر بھروسہ کیا۔ وہ یوں کہ اس نے انہیں ایک وجود حقیقی بخشا، اور اپنی محبت انہیں غطا کی۔ اور اس طرح اس نے عارفین کو اپنی حرم میں شامل کر لیا۔ اور اپنی عنایات و انعامات کے اعتبار سے ان کے مدارج قائم کیے۔ انہیں اس قوت کا مشاہدہ کرایا جو اس کا مظہر ہے۔ اور اپنے فضل و کرم سے انہیں اس میں سے کچھ حصہ عنایت بھی فرمایا جسے حاصل کرنے کے بعد ان لوگوں کو اپنی راہ میں زیادہ خطرات و پریشانی نہ ہوتے۔ اور نہ ان میں وہ صفات پیدا ہوتیں جو عموماً کمزوریوں اور خامیوں کا سبب بنا کرتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ اب وہ ایک طرف تو حقائق توحید کے ساتھ منسوب ہو گئے۔ اور دوسری طرف دنیا سے ان کا تعلق بالکل منقطع ہو گیا۔ اور اسی چیز کی طرف خدا تعالیٰ کی انہیں دعوت تھی، اور اسی سے اسباب قرب پیدا ہوئے۔ غیب کی علامات دکھائی دینے لگیں۔ اور ذات محبوب قریب آتی شروع ہوئی۔

آگے چل کر میں نے حضرت جنید کو یہ کہتے ہوئے سنا:

”اُس نے اپنا آپ مجھے عنایت فرمایا پھر میرے وجود کی آڑ میں مجھ سے پوشیدہ ہو گیا۔ چنانچہ میں ہی اپنے آپ کے لیے سب سے مضرت شے ثابت ہوا

بلکت ہے میرے لیے اس وجود سے، کہ اس نے میرے ساتھ یہ مکر کیا، اور مجھے قریب دے کر اس ذات سے الگ رکھا۔ میرا یہ وجود ماضی و اصل میری محرومی کا باعث ہوا۔ اور محض اپنے مشاہدہ سے لطف اندوز ہونا میری تہجد کی آخری منزل قرار پائی۔ لیکن اس ستر نہاں کی شدت اور سختی کا یہ عالم ہے کہ اب میرے قویٰ مضاعف ہو گئے ہیں۔ اب نہ میرے اندر اپنے وجود کا احساس باقی ہے نہ مجھے اپنے اس شہود و حضور میں کوئی لذت ملتی ہے۔ اب نہ کوئی راحت میرے لیے راحت ہے، اور نہ کوئی عذاب میرے لیے عذاب! ہر طرح کے احساسات مجھ سے رجعت ہو گئے ہیں۔ اور میرے وصف و بیان کا ساتھ دینے کے لغت نے بھی جواب دے دیا ہے۔ اب نہ کوئی وصف ایسا ہے جو صحیح معنوں میں اظہار کر سکے، نہ کوئی داعیہ ایسا ہے جو رغبت دلانے اور آگے بڑھانے والا ہو۔ معاملہ اتنا کچھ ظاہر ہو جانے کے بعد بھی وہیں ہے جہاں وہ ابتدا میں تھا۔ میں نے کہا: اے جنید! تجھ پر یہ قول مجھ پر واضح نہیں ہو سکا کہ اب نہ کوئی وصف ایسا ہے جو صحیح معنوں میں اظہار کر سکے، نہ کوئی داعیہ ایسا ہے جو آگے لے جانے والا ہو۔

انہوں نے جواب میں فرمایا: میں نے یہ کلمات اُس وقت کہے جب میں اپنی عام حالت سے غائب تھا پھر مجھ پر ایک تجلی ظاہر ہوئی۔ جس نے مجھے ہر طرف سے گھیر لیا۔ اور مجھ پر چھا گئی۔ اس نے مجھے ایک نیا وجود بخش کر اس وجود و نبوی سے، فنا کر دیا۔ جس طرح اس نے مجھے بوقت آفرینش حالت فنا سے نکال کر وجود مرحمت کیا تھا۔ پس میں اس پر کسی طرح اثر انداز نہ ہو سکا، اس لیے کہ وہ اثر پذیری سے بہت ارفع اور بلند ہے۔ نہ اس کے متعلق میں کوئی خبر دے سکا اس لیے کہ خبر دینے کا معاملہ اس نے اپنے ذمے لے لیا تھا۔ کیا اس نے اپنی صفت الٰہیت سے میرے تمام انسانی نشانات نہیں مٹا دیئے؟



وجود گویا باقی نہیں رہتا۔ وہ اس لیے کہ کوئی انسانی صفت اور کوئی انسانی وجود اس چیز کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا جو ہم نے اوپر بیان کی ہے، یعنی وجود حق اور اس کا غلبہ واستیلا۔

اب اس روحانی قلب مابہتیت کے ساتھ ساتھ اقدار کا بھی قلب مابہتیت ہو جاتا ہے۔ اب عیش و آرام سے مراد وہی عیش و آرام نہیں رہتا جس سے عام انسان واقف ہیں، اور جو دوسخا کی اصلیت بھی وہ نہیں رہتی جو اس سے عام طور پر مفہوم و تصور ہوتی ہے۔ اس لیے کہ خدا تعالیٰ خود ہی محسوسات سے بلند تر ہے، اور کوئی دوسرا بھی اسے محسوس نہیں کر سکتا۔ وہ نہ اپنی ذاتی خصوصیت تبدیل کرتا ہے۔ اور نہ کوئی شخص مخلوق پر اس کے لطف و کرم کی کیفیت جانتا ہے بلکہ ان سارے امور کا مفہوم ایک ایسی چیز ہے جس کا تعلق ذات ربوبیت سے ہے جسے اس کے بغیر نہ کوئی جانتا ہے، اور نہ کوئی اس پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی لیے ہم نے یہ کہا کہ جو کچھ عبادت گزار کو نظر آتا ہے خدا تعالیٰ اسے فنا کر دیتا ہے اور جب وہ خود اس پر تسلط اختیار کر لیتا ہے تو اپنے آپ کو باجبروت، غالب، قابض اور مکمل طور پر تعالیٰ کا مظاہر کرتا ہے۔

میں نے پوچھا کہ اس صفت کے لوگوں کے وجود اور ان کے علوم و تجربات کا جب آپ نے نام تک مشاویہ تو پھر یہ بتائیے کہ ان کی خصوصیت اور پہچان کیا باقی رہ گئی؟

جواب دیا: ان کا وجود اب ذات حق تعالیٰ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور اس کا احساس انہیں اس ذات کے فرمان اور اس کے غلبہ کامل کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اس وجود روحانی کو اپنی خواہش اور کوشش سے پالینا کسی کے بس میں نہیں ہوتا۔ اور نہ وہ ذات حق کے مکمل غلبے کے بعد، جبکہ ان کا شعور و ادراک بالکل مشاویہ جاتا ہے اور ان کی روح فنا کر دی جاتی ہے، اس کا تصور و خیال کر سکتے ہیں۔ وہ اس لیے کہ ذات حق تعالیٰ ان کے ساتھ نہ بالکل متصل اور یکجان ہے، اور نہ ان

اور جب اس طرح میری شخصیت مٹ گئی تو اس کے حضور میں میرا علم بھی جاتا رہا کوئی شک نہیں کہ وہ جس طرح پہلے وجود بخشا ہے، اسی طرح دوسری بار بھی (ایک نیا) وجود عطا کرتا ہے۔

میں نے دریافت کیا: آپ کے اس قول کا کیا مطلب تھا کہ مجھے نیا وجود بخش کر اس نے مجھے (اس وجود دنیوی سے) فنا کر دیا۔ جس طرح پہلے اس نے مجھے حالت فنا سے نکال کر وجود مرحمت کیا تھا۔

منید نے جواب دیا: تم نے خدا تعالیٰ کا وہ قول نہیں سنا: إِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مَنَّهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ لَعَنَ الْكَافِرِينَ ۖ وَبَارَكُ فِي ذُرِّيَّتِهِ لِمَنِ الْبَرَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۚ (اس آیت میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس نے بنی نوع انسان سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ اس کائنات میں موجود نہیں تھے صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔ اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پاسکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا خالق تھا جو ہر طرف سے ان پر ماحول کیے ہوئے، انہیں ابتداء ایک ایسی حالت قیام دیکھ رہا تھا جو ان کی حالت بقا سے ابھی بہت دور تھی۔ اور ان دینی بنی نوع انسان کا وجود ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔ پس یہی وہ وجود ربانی اور فہم خدا تعالیٰ تصور ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو زیبا نہیں۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار بندوں کو وجود بخشا ہے تو وہ اپنی مشیت کو ان پر جن طرح چاہتا ہے طاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی اعلیٰ صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا وجود کوئی شک نہیں کہ سب سے زیادہ مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلط اور استیلا سے نام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان بالکل مٹ کے رہ جاتا ہے۔ اور ان کا انگ

سے منسوب ہو کیسے اس ذات کا وصف بیان کر سکتے ہیں، یا اسے دیکھ سکتے ہیں جب تک انہوں نے اس کی پیشگاہ میں کھڑے ہو کر اس کی تجلیات کو برداشت کرنے کی، یا اس کے بالکل قریب جا کر اسے جاننے کی کوشش نہ کی ہو۔ اور اس بات پر سب سے بڑی دلیل خود حدیث میں موجود ہے جس کی روایت ہم تک پہنچی ہے کیا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے کہ: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرا بندہ نوافل کے ذریعے سے میرا اقرب حاصل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔۔۔۔۔ حدیث میں یہاں آگے بھی کچھ ہے۔ لیکن اس مقام پر میں نے اس سے صرف دلیل اندر کرنی چاہی ہے۔ ذات حق تعالیٰ جب اس کا سننے والا کان اور دیکھنے والی آنکھ بن جاتا ہے تو تم اس کی اس کیفیت کو کیسے تصور میں لے سکتے ہو، اور کیسے اسے اپنے علم کی حدود میں داخل کر سکتے ہو۔ اگر کوئی مدعی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے، کیونکہ ہم نے یہ چیز کہیں اور کسی جہت میں بھی۔ جس کا ہمیں علم ہے۔ واقع ہوتے ہوئے نہیں دیکھی اس کے معنی تو صرف یہ ہیں کہ یہ حق تعالیٰ ہی ہے جو اس کی تائید فرماتا ہے، اس حالت کو پہنچنے کی توفیق اسے متبیا کرتا ہے۔ اس کی رہنمائی فرماتا ہے، اور جو کچھ چاہتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے اس کا اسے مشاہدہ کراتا ہے، اور اس صورت میں وہ اپنے بندے سے ہمیشہ صحیح کام، اور ہمیشہ حق کی موافقت ہی کراتا ہے خدا سے عزوجل کا یہ فعل اور اس کی بندے کے حق میں یہ عنایات اسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔ نہ کہ اس بندے کی طرف جو یہ عنایات حاصل کرتا ہے۔ اس لیے کہ تمام چیزوں کا مصدر و منبع، اور وسیلہ و ذریعہ وہ بندہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ اس پر ایک بیرونی ذریعے سے نازل ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک غیر انسان ہستی کے ساتھ ہی منسوب ہونے کے زیادہ لائق ہیں۔ اور جبکہ ہم نے

اوپر ذکر کیا، یہ صحیح و جائز ہے کہ خدا تعالیٰ کے یہ عطیتے اور عنایات حالت پوشیدگی میں ہی رہیں، اور اس کے ساتھ منسوب نہ ہوں۔ میں نے سوال کیا: یہ کیسے ہے کہ حالت حضور محرومی اور فقدان کا سبب بن جائے، حالانکہ سعی و عمل کا نقطہ کمال تو یہ ہے کہ مشاہدہ کی لذت حاصل کی جائے۔ اور عام خیال یہی ہے کہ عبادت گزار حضور ہی کی حالت میں لطف اندوز ہوتے، اور علم و آگہی حاصل کرتے ہیں۔ نہ یہ کہ وہ اس میں مشقت اور محرومی دوچار ہوں۔

حضرت مفید نے جواب میں فرمایا: یہ تو عام لوگوں کا روزمرہ کا علم و تجربہ ہے۔ اور ان کے اپنے وجود سے متعلق باتیں ہیں۔ رہے خواہش، اور خواہش بھی وہ جو غریب و محتاج ہوں، جو اپنے احوال کی اجنبیت کے باعث بالکل اجنبی بن کے رہ گئے ہوں تو ان کے لیے حضور و مشاہدہ ہی محرومی کا باعث ہوتا ہے۔ اور مشاہدہ کی لذت ان کے لیے ایک مشقت ہے۔ اس لیے کہ ان کے اندر ہر وہ معنی اور تصور مشاویا گیا ہے جس سے وہ ذات حق کے مشاہدے میں کام لیں۔ یا اس کا مشاہدہ اسی حالت میں کریں جس میں کہ وہ غموں میں ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ حق تعالیٰ ان پر پوری طرح چھا جاتا ہے اور انہیں اپنی انسانی اوصاف سے عاری کر دیتا ہے پھر وہ ان کو پوری طرح سہارا دیتا اور ان کے تمام امور کا ذمہ اپنے سر لے لیتا ہے اور ان کے تمام اعمال کے محرکات خود ہم پہنچا دیتا ہے۔ اور ہر ساری چیزیں اس کی کمالیت و جامعیت کا ایک مظہر ہیں۔ چنانچہ وہ لوگ حالت غیب میں رہتے ہوئے بھی اس کے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوتے ہیں جو عام تصور سے مختلف ہوتا ہے۔ ذات حق تعالیٰ ہر حال میں ان پر پوری طرح چھائی ہوئی اور غالب رہتی ہے۔ جب ارواح انسانی اس لذت عیسیٰ سے محروم ہو جاتی ہیں جس کو نہ انسانی نفوس محسوس کر سکتے ہیں، اور نہ عام انسانی محسوسات اس کے قریب پہنچ سکتی ہیں، تو یہ حقیقت ان کے لیے فنا کی حالت عقیقی



ہے۔ اور وہ محسوس کرتی ہیں کہ یہ فنا ان کی بقا کے راستے میں حائل ہے لیکن جب خدا تعالیٰ ان ارواح کو واپس اپنی انفرادی حالت میں بھیج دیتا ہے، اور ہر روح کو اپنی نوع میں واپس کوٹا دیتا ہے تو وہ اس نئی حالت کو بطور ایک ظاہری پردے کے استعمال کرتی ہے جس کے پیچھے وہ اپنی وہ سابقہ حالت چھپاتی رہتی ہے جس میں کہ وہ اس سے پہلے تھی۔ اس نئی حالت میں وہ ایک بے چینی اور بے بسی کے عالم میں ہوتی ہے، اور اپنی نوع کے ساتھ مانوس ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ جب خدا نے اُسے اس حالت کمال اور مقام عزت و مکرم سے محروم کر دیا، اور اسے علم و فکر کی راہوں میں واپس لے جا کر چھوڑ دیا تو قدرتی طور پر اس کے دل میں حسرت کا بسیرا ہو جاتا ہے۔ اور اس حالت کمال کے کھو جانے کا غم اسے برابر گھا رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ روح پیہم خواہش اور آرزو کی حالت میں رہتی ہے۔ اور اس حالت دنیوی کو اس کی یہ واپسی کیوں نہ اس کے دل پر گھاؤ لگائے جبکہ وہ ایک دفعہ غائب ہونے کا تجربہ کر چکی ہے۔ اور اتحاد الہی کی برکتوں سے ایک دفعہ مالا مال ہو جانے کے بعد یہ کیوں نہ پھر اسی چیز کی خواہش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ عارفین کے دل عموماً شاداب مقامات، خوبصورت مناظر اور سرسبز باغات، ہی کی طرف زیادہ مائل رہتے ہیں۔ اور اس دنیا میں ان کے علاوہ جو کچھ جی ہے وہ ان کے لیے عذاب ثابت ہوتا ہے جس کے اندر رہ کر وہ اپنی حالت اولیٰ کو واپس لوٹنے کی تمنا کیا کرتے ہیں۔ اس حالت کو جس پر پردہ ہائے غیب چرے ہیں اور جو سرا سر محبوب کے ہاتھ میں ہے۔ اب میں تمہیں کیسے بتاؤں! ذاتِ خدائی نے وحدیت کے اندر جس صفت کی طرف اشارہ کیا ہے تو وہ ایک ایسا اشارہ اور نکتہ ہے کہ اس کے علم میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں۔ اور اس سے خدا تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ بھی تنہا اسی کے علم میں ہے۔ پس جس شخص نے بھی اس صفت کے اندر اپنے آپ کو چھپا لیا، یا جو بھی اس کے ذکر میں محو ہوا، یا اس کے ساتھ محسوس

ہو گیا تو پھر اس کے بارے میں یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ (اس دنیا کے) امور ظاہری ہی اس کے سامنے ہوتے ہیں اور اس کے جملہ عمرات عمل انہی سے پیدا ہوتے ہیں دراصل اس کی یہ صفت اس ذات کی حقیقت کی وجہ سے فنا سے محفوظ رہتی ہے۔ اور اس کے پیچھا میں اس کی اپنی خصوصیات جاتی رہتی ہیں اس ذات کے غلبہ و اقتدار کی وجہ سے جو اس پر چھپاتی ہوئی ہے، اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے یہاں تک کہ جب وہ اس ذات کے مواجہ میں آتا ہے تو اس کے سامنے ہوتے ہوئے بھی ایک حالت حجاب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس کیفیت شہود میں تمام آثار محو ہو کے رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ اس حالت الٰہی میں بھی، اور باوجود اس کے کہ حق تعالیٰ کا وجود خالص اس پر چھپا ہوا ہوتا ہے، اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اس حقیقت نہایت کا درک حاصل کر کے اپنے نفس مضطرب کو شفا بہم پہنچا سکے۔ اس حالت میں صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ ذات اپنی صفات علیا اور اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دیکھی جاسکتی ہے یہیں سے آزمائش اور ابتلا کے اس طریقے کا آغاز ہوتا ہے جو اہل ابتلا کے لیے جاری ہوتا ہے۔ یہ لوگ جب مسلسل کشش میں رہتے ہوتے ثابت قدمی دکھاتے ہیں اور کسی دھوکے میں نہیں آتے، تو ان پر ایک ایسی کیفیت طاری کر دی جاتی ہے جو انہیں ان کی قوت، علو مرتبت، اور تقرب و تعلق کی اسی حالت میں فنا عطا کرتی ہے۔

میں نے کہا: آپ نے مجھے کیسی عجیب اور حیرت زا باتیں بتائی ہیں تو کیا پھر ایسی نسبت اور تعلق رکھنے والے لوگوں پر بھی آزمائش ہوتی ہے؟ وہ کہیے اور کیونکر ہوتا ہے، میں جانتا چاہتا ہوں۔

حضرت جنید نے فرمایا: تو سنو اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ جب انہوں نے اس ذات کو اس کی اپنی رضا کے مطابق طلب کیا۔ اور اپنے آپ میں اسے جذب کرنے میں ناکام رہے، تو ان لوگوں نے گویا خود اس کی خواہش کی کہ خدا تعالیٰ کی ذات ان کے نفوس پر چھپا جائے۔ اس طرح انہوں نے اپنی ذات کے لیے ایک آزمائش

خود اس نے ان سے مطالبہ کیا تھا۔ اور جو کیفیت وہ ان کے نفوس کے اندر دیکھ چکا ہے۔ اس لیے کہ اب وہ قوت و استحکام کے مقام پر ہیں، اور تقرب و باریابی سے سرفراز ہو چکے ہیں۔ پس ان پر ایک ایسی کیفیت طاری کر دی جاتی ہے جو انہیں مشغول رکھتی ہے۔ ان کے اندر زمونے اور نہ ہونے کی صفات خدا ہی کی طرت سے القاء ہوتی ہیں۔ اگرچہ اس سے آزمائش کی گھٹن اور سختی اور زیادہ ہو جاتی ہے۔

میں نے کہا: مجھے یہ تو بتائیے کہ اس عجیب و غریب مقام پر، اور خدا سے اتنے قرب کی حالت میں آزمائش ان پر کیسے مستطرد ہوتی ہے؟  
جواب دیا: وہ اس طرح کہ جب وہ سامنے کی چیز کو دیکھ کر اُسی پر تافع ہو گئے۔ انہوں نے فائدہ کشی ترک کر دی۔ مراقبہ و مطالعہ سے کنارہ کشی اختیار کی اور اپنی فتح و نصرت کا تعلق اپنی قدرت اور تربت، اور اپنی قابل فخر چیزوں سے قائم کرنے لگے تو انہوں نے شاید کو ان نگاہوں سے دیکھنا شروع کیا جو ان کی اپنی ہیں بغیر اس کا خیال کیے کہ ان کے بارے میں اس ذات مطلق کا تصور کیا ہے۔ اور اس کی وجہ و اصل یہ ہوئی کہ ان کے اور خدا کے درمیان کچھ علیحدگی اور فصل قائم ہو گیا۔ اور انہوں نے اب بجائے خدائی بصیرت کے اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھنا بھان شروع کیا۔ جبکہ خدا تعالیٰ اپنی قوت و عظمت کے ساتھ اپنے مقام پر غالب و تسلط رہا۔ پس جب حق تعالیٰ کے مظاہر انہیں یوں دکھائی دینے لگے تو اس نے انہیں جو کچھ ان کا تھا واپس لے لیا۔ اور اپنے آپ سے علیحدہ کر دیا۔ اس علیحدگی پر وہ قادر بھی تھا اور مختصر بھی! چنانچہ وہ اس حالت سے بغیر اس کا شکوئی کیے ہوئے باہر نکل آئے۔ اور اس چیز کو ترجیح دینے لگے جس سے ان کا نفس لذت نیتا تھا۔ لیکن اس حالت میں بھی ان کے نفس خدا سے اپنا تقرب جھلتے تھے۔ اور اس کے لطفت و عنایات کا پورا یقین رکھتے تھے۔ ان کے خیال میں اب اس پہلے مقام کی طرت بہار رجوع کرنا ان پر واجب نہیں تھا۔ اور نہ ان پر اس کا کوئی مطالبہ یا ذمہ داری تھی

مولیٰ نے۔ وہ اس لیے کہ ان کے اندر شاید کی لذت باقی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے ان کے آگے ایک ایسا پردہ سا آجاتا ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی فخر کا موقع ہو، یا ذکر و فکر کا کوئی نتیجہ برآمد ہو، یا اپنے نفس کی کسی خواہش پر غلبہ و قہر حاصل ہو، تو وہ اپنی انا اور خودی کے تقاضوں کے تحت اشتیاء پر حکم لگاتے ہیں، اپنے احاسات کو کام میں لاتے ہیں، اور اپنے آپ کو کچھ خوش ہوتے ہیں۔ تم اس کیفیت کو کیونکر جان سکتے ہو، اس کا علم تو انہی لوگوں کو ہوتا ہے جو اس کیفیت سے خود گزرتے ہیں۔ ان کے سوا نہ کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، نہ اس کی تاب ہی لاسکتا ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ کیونکر ان لوگوں نے ذات خداوندی کی طلب کی۔ لیکن پھر بھی اس تک نہ پہنچ پائے۔ اور اس مقصد کی خاطر ہر اس چیز کو وسیلہ پکڑا جو اس کی طرت سے ان پر عیاں ہوئی۔ اور انہی حقیقتوں کی مدد بھی حاصل کی۔ وہ اس لیے کہ اس نے انہیں اپنے وجود سے آشنا کیا۔ اور ان کے سامنے اپنے وہ اسرار عجیب لاکھڑے کیے جو اس تک پہنچانے والے ہیں جب یہ ہوا تو سب آثار مٹ کے رہ گئے۔ اور سب خواہشات و انسان کے اندر ختم ہو گئیں۔ یہاں تک کہ حق و ادراک کے زائل ہونے، اور نفس کے فنا ہوجانے سے مرتبہ زیادہ بلند، اور رشتے اور نسبتیں زیادہ محکم ہو گئیں۔

پھر اس ذات مطلق نے انہیں فنا کا مشاہدہ ان کی اس حالت فانی میں، اور وجود کا مشاہدہ ان کی حالت وجود میں کرایا۔ پھر اس نے ان کے اندر سے جو چیز بھی ظاہر کی، اور ان کے نفوس کی داخلی کیفیات میں سے جس چیز کا بھی مشاہدہ کرایا۔ وہ اس کے اور ان کے درمیان ایک ہلکا سا پردہ، ایک لطیف سا حجاب بن کے رہ گئی۔ جس سے انہیں اپنے ریاض و مجاہدہ کی شدت اور اپنی محرومی کی غمی کا احساس ملا۔ اس لیے کہ ان سے وہ ذات تو پوشیدہ ہی رہی جو اسباب و علل سے ارفع ہے، اور صرف وہ چیز سامنے آئی جس کے ساتھ عقل و اسباب چھٹے ہوئے ہیں پس انہوں نے اب اسے ایک ایسی کیفیت میں طلب کیا۔ جس کیفیت کا



میں نے کہا: آپ کی باتیں میری عقل سے بالاتر ہیں۔ اور آپ نے ان کے سبب میری وارفتگی میں اور اسلافہ کر دیا ہے۔ براہ کرم میری عقل و فہم کے کچھ قریب ہر کر گفتگو کرنے کی کوشش کیجیے۔

کہا: اہل آزمائش جب اپنے اندر حق کے اس نئے مظہر سے، اور اس کا جو حکم ان پر جاری ہوا اس سے آگاہ ہوتے تو ان کے راز ہائے دروں ان کے قلب و نفس سے نکل گئے۔ اور ان کی رومی مدّت العمر ٹوٹ بھٹکتی رہی کہ نہ انھیں کسی وطن نے اپنے اندر جگہ دی۔ اور نہ کسی مقام نے انھیں پناہ ہمتیا کی۔ یہ رومی اپنے آزمائش کفندہ کی طلب و آرزو میں تڑپتی رہیں۔ اور اس مطلوب بعید کی جفاکوشی پر شکوہ سنج ہوئیں انھیں اپنی محرومی اور ذلت کا بہت غم تھا۔ اور یہ نئی حالت ان کے لیے افسردگی اور دل شکستگی کا پیغام لائی۔ چنانچہ وہ اس وجود مطلوب کی خاطر ہمیشہ غمزدہ اور درموند ہی رہیں، اور اس کے شوق میں سرگرداں!۔ اس حالت کے بعد جو دوسری حالت ان پر طاری ہوئی وہ پیاس اور اشتیاق کی تھی۔ چنانچہ ان کے قلب و جگر میں پیاس شدید سے شدید تر ہوتی گئی۔ اور وہ رومی اس ذات کی معرفت کی رحمن میں لگ گئیں۔ اور اس معرفت کی تلاش میں وہ اپنے آپ سے بھی گزر جانے پر آمادہ ہوئیں۔ ذات حق کے لیے اس پیاس اور آرزو نے ہر ماتم کے ساتھ ان کے لیے ایک ماتم برپا کیا، اور ان کے ہر قطعہ لباس کو گویا ان کے لیے نشان اور علم بنا دیا۔ اس آرزو نے ان کو فقر و غربت کا مزاج بھی چکھایا۔ اور مشقت برواشت کرنے کا تجربہ بھی ایک مرتبہ پھر سے کرایا۔

روح انسانی اس توجہ اور مشقت کو مع اس کے لوازمات اور تکالیف کے قبول کرتی ہے۔ اور اس میں اپنی شغلا تلاش کرتی ہے۔ اس دوران میں نظر بظاہر وہ اپنے محبوب کے آثار کے ساتھ چٹپی رہتی ہے ہر دوری اس کی نظر میں دیکھی

اہل آزمائش کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں: ایک وہ ہیں جو خود اس کی آزمائش میں پناہ لیتے ہیں، اور دوسرے انہی ہر دم ان کی نگاہ میں رہتی ہے۔ یمن

بعد ازاں یہ کہ اللہ تعالیٰ کے کچھ خاص بندے، اور اس کی مخلوق میں سے بعض مقرب نفوس ایسے ہیں جنہیں اس نے اپنی دوستی کے لیے منتخب کیا ہے۔ اور انہیں کرامت عطا کرنے کی خاطر خصوصی طور پر چن لیا ہے۔ ان کے احیاء تو اس نے دنیوی ساخت کے بنائے، لیکن ان کی روحیں نورانی، ان کے خیالات اور افکار لطیف اور روحانی، ان کی عقل و فہم عرش بریں تک پرواز کرنے والی، ان کے ذہن پس پردہ حجاب رہنے والے، اور ان کی ارواح کے ٹھکانے غیب کے مقامات نہاں میں بنائے۔ انہیں اس نے یہ موقع ہم بخایا کہ وہ عالم ملکوتی کے پراسرار مقامات کی سیر کریں اور ان کے لیے سوائے اس کی ذات والا صفات کے اور کوئی پناہ گاہ نہ ہو، نہ اس کے سوا ان کا کوئی ٹھکانہ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اس نے اپنے متصل رکھنے کے لیے پیدا کیا ہے، اسی طرح جس طرح کہ اس کی صفات ازلیت و احدیت اس سے متصل رہتی ہیں چنانچہ جب اس نے انہیں بلایا اور انہوں نے اس کی ندا پر فوراً لبیک کہا تو یہ بھی اس کی ذات کا کرم و احسان تھا۔ اس نے ان کو جو دہیں لا کر گویا ان کی طرف سے خود ہی جواب دے دیا۔ اپنی ندا اور پکار کا تدرعا انہیں سمجھایا اور اپنے وجود سے انہیں اس وقت آگاہ کیا جبکہ وہ محض ایک مشیت الہی تھے جو اس ذات نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لا کھڑی کی تھی۔ پھر اس نے اپنے ارادے سے انہیں ایک ہئیت سے دوسری ہئیت میں منتقل کیا۔ انہیں نطفہ کی طرح کی ایک چیز بنایا۔ اپنی مشیت سے اسے خلق بخشنا، اور صلب آدم میں اتار دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْكَ بَیْعَتَیْ أَدَمَ  
مِنْ ظَهْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَنشَدْنَاهُمْ  
عَلَى الْفُصْیْمِ ۖ أَتَسْتَبِیْئُونَ  
رَبَّیْنَ ۚ قُلْ إِنَّمَا أَسِیْبُ رَبِّیَ  
وَأَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۚ وَأَوَلَمْ  
تَعْلَمُوا ۚ (الاعراف: ۱۷۲)

اور جب تمہارے پروردگار نے نبی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے اولاد نکالی اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا اور ان سے پوچھا، کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔

وہ اشیاء میں اپنی دلچسپی نرک نہیں کرتے۔ ایک تو اپنی لذت نفس کے باعث، دوسرے اپنی حس کے وجود سے لطف اندوز ہونے کی خاطر احمق کہ خدا تعالیٰ ان کے ساتھ ایک چال چلتا ہے۔ اور اپنی تدبیر سے ان کو ان دو مختلف حالتوں میں سے کسی ایک حالت کا انتخاب کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ ... زمانہ محل [کتاب الفنا ختم ہوئی۔ اس کا یہ نقل کروہ نسخہ عجیب خط میں ہونے کے باعث غلطیوں سے پر تھا۔ ہمیں امید ہے کہ تصحیح کے بعد اس کا ایک عمدہ نسخہ دستیاب ہو سکے گا۔ ان شاء اللہ]

## ۷۔ کتاب الميثاق

آیت قرآنی وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... الخ کے بارے میں حضرت حنفیہ کی گفتگو

سب تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے اپنے بندوں پر نعمت نازل کی اور اسے ان کے لیے اپنی معرفت و احکام کی راہ دکھانے کا ذریعہ بنایا۔ اور اس کے ساتھ انہیں وہ فکر و فہم عطا کیا جس سے وہ ارشاد الہی کو سمجھنے کے قابل ہو سکیں۔ میں اس کی ایسی حمد و ثناء بیان کرتا ہوں جو اب تک باقی رہے اور اس کا وہ شکر ادا کرتا ہوں جو ہمیشہ قائم و لازم رہے۔ اور شہادت دیتا ہوں اس امر کی کہ کوئی معبود نہیں سوائے اس خدا کے جو اکیلا اور لائق ہے جو واحد و لا شریک ہے، جو قائم و بلند ہے، اور بہت پاکیزگی والا ہے۔ اور اس امر کی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبوت میں کامل، اور منصب رسالت پر پورے اترنے والے ہیں۔ اُن پر اور ان کی آل پر اللہ کا سلام و درود ہو۔



تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ان سے ایسی حالت میں بظاہر ہوا جبکہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں تھا سوائے اس ذاتِ برحق کے وجود کے۔ جو انہیں ہر طرف سے شامل تھا۔ وہ ایسی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اسی کے وجود میں محصور تھا۔ تو گویا انسان کی اس مذکورہ حالت وجود کی نسبت سے حق تعالیٰ کا وجود کچھ ایسی نوعیت کا تھا ہے وہ خود ہی بہتر جانتا، اور اس کی حقیقت پہچانتا ہے۔ وہ ان پر نگاہیں رکھے، ان کا احاطہ کیے، ان کے وجود کا شاہد تھا۔ اس نے ان لوگوں کو جن کا تعلق ازلیت سے قائم ہونا تھا، حالتِ فنا میں پیدا کیا۔ چنانچہ ان کے وجود کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ حالتِ فنا میں خالی، اور حالتِ بقا میں باقی ہوتے ہیں۔ اور صفاتِ ربانی، آثارِ رازی، اور علاماتِ ابدیت ہر آن ان کا احاطہ کیے رہتے ہیں۔ یہ امور وہ اُن پر اُس وقت ظاہر کرتا ہے جب اس کی یہ مشیت ہوتی ہے کہ وہ انہیں حالتِ فنا میں لے آئے تاکہ وہاں اس حالت میں وہ انہیں تابد باقی رکھے۔ اور اپنے علم غیب میں ان کے لیے زیادہ گنجائش پیدا کرے۔ انہیں اپنے علم کے اسرار کی چھید گیاں بتلاتے۔ اور انہیں اپنی ذات سے متصل رکھے۔ پھر وہ انہیں (اہل دنیا) سے جدا کر دیتا ہے، اور اپنے وجود کے دائرے کے اندر محبوس کر دیتا ہے (دنیا سے) غیر حاضر کر دیتا ہے۔ اور پھر ایک اور مرحلہ آتا ہے جس میں وہ انہیں (اپنے آپ سے) جدا کر کے (اہل دنیا کے لیے) حاضر و موجود کر دیتا ہے۔ چنانچہ ان کی دنیا سے غیر حاضری بسبب ان کی حضوری پیشگاہ رب العزت ہوتی ہے۔ اور ان کی (اس دنیا میں) موجودگی اس پیشگاہِ عالی سے غیب کے باعث! جب وہ انہیں اپنے پیشگاہ میں حاضر کرتا ہے تو ان پر اپنی تعقیبات وارد کر کے انہیں اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اور جب انہیں اپنے حضور سے غائب کرتا ہے تو وہ تعقیبات و شواہد بھی ان سے چھین لیتا ہے۔ وہ انہیں حالتِ بقا میں کراں کی فنا کی تکمیل کر دیتا ہے۔ اور اس حالتِ بقا کو ان کی فنا سے بھی زیادہ مکمل کر دیتا

تو یہ فیصلہ و تمیز اس کی لطافت و حیدان اور پاکیزگی صفات کے ساتھ مطبق ہو جاتی ہے

## ۱۲۔ ایک دوسرا مسئلہ

خوف سے میرے اندر انقباض پیدا ہوتا ہے، اور امید کی حالت میں میں انقباض محسوس کرتا ہوں حقیقت مجھے (اپنے رب کے ساتھ) مجتمع کرتی ہے لیکن حق تعالیٰ اس ظاہر کی رسی زندگی میں مجھے علیحدہ رکھتا ہے جب وہ حالتِ خوف میں مجھے اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے تو وہ مجھے اپنے آپ سے اس وجودِ کمیت فنا کر دیتا ہے۔ اور خود مجھ سے (یعنی میرے وجود سے) میری حفاظت کرتا ہے۔ اور جب اس کی دلائی ہوئی امید کی وجہ سے میرے دل میں حالتِ انشراح پیدا ہوتی ہے تو وہ مجھے اس حالتِ فنا میں اپنے آپ کی طرف واپس لوٹا دیتا ہے۔ اور مجھے اپنی حفاظت خود کرنے کا علم دیتا ہے۔ وہ جب حقیقت کی رُو سے مجھے اپنے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے تو مجھے ہلکا کر اپنے حضور میں حاضر کر لیتا ہے۔ اور جب مجھے اس زندگی کی ظاہری رسم کی رُو سے الگ کر دیتا چاہتا ہے تو وہ مجھے وہ چہرہ دکھاتا ہے جو میرا اصل وجود نہیں ہوتا۔ اور مجھ پر یوں چھا جاتا ہے کہ میں اسے دیکھ نہیں سکتا۔ اور ان جملہ حالات میں وہ مجھے حرکت میں رکھتا ہے، ایک جگہ باندھ نہیں دیتا۔ اور مجھے اپنی ذات کی نسبت حالتِ اجنبیت میں رکھتا ہے، مانوس نہیں بننے دیتا۔ میں جب اپنے آپ میں حاضر ہوتا ہوں تو اپنے ہی وجود کا منہ چکھتا ہوں۔ کاش وہ مجھے اپنے وجود سے کالمٹہ فنا کر کے میرے لیے لذت کا سامان ہم پہنچاتا یا مجھے اپنے آپ سے غائب کر کے راحتِ بخشا، اور حالتِ فنا کا مشاہدہ کرانا دیتا

ہیں واصل میری قیاس ہے۔ اور اس حقیقی فنا کی حالت میں حق تعالیٰ میرے اندر فنا اور  
فنا کی دونوں حالتیں ختم کر دیتا ہے پس میں حقیقی فنا کی حالت میں نہ باقی ہوتا ہوں  
نہ فنا! اس لیے کہ جب میں اس حالت میں ہوتا ہوں تو قیفا اور فنا کا اطلاق  
میرے سوا کسی اور ذات پر ہوتا ہے!

### ۱۳۔ ایک اور مسئلہ

جان لو کہ خلق خدا کو راستہ دکھانے کے لیے حقیقت کا مشاہدہ اور مجاہدہ و  
ریاضت ضروری ہوتی ہے۔ اور اس راہ میں مختلف احوال و مراحل کی حدود قائم  
کرنے کے لیے ان احوال میں سے خود گزرنے کا بھی لازمی ہوتا ہے۔ تاکہ ایک حالت  
انسان کو دوسری حالت میں پہنچاتی چلی جائے حتیٰ کہ اسے حقیقت عبودیت کی  
اس حالت میں پہنچا دے جو ظاہر میں بھی دیکھی جاسکتی ہے، اور جس میں وہ اپنا  
ارادہ و اختیار ترک کر کے خدا کے کاموں پر صبر و قناعت کا رویہ اختیار کر لیتا ہے۔  
یہ ایسی حالت ہے کہ جس میں اسے خلق کے اندر قبولِ عام حاصل ہوتا ہے اس  
لیے کہ ظاہر کی صفات کی نشانیاں بھی اس میں واضح طور پر مجتمع نظر آتی ہیں پھر  
اس مقام کی حقیقت اسے مشاہدہ حق اور اس کے اشارات کے شعور و ادراک  
کی منزل کی طرف لے آتی ہے۔ اور انبیائے دنیا کو اس کی نظروں میں کچھ اور ہی رنگ  
دے دیتی ہے تاکہ وہ وہی چیز اپنے لیے پسند کرے جو خدا نے اس کے لیے منتخب کی  
ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں خلق خدا اس سے چھٹ جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس کی

صفات اب ان کی نظروں میں ایک دوسرا رنگ اختیار کر لیتی ہیں، اور وہ ان سے  
غائب رہنے لگتا ہے۔ یہ مقام دراصل "اپنا سے جانے" کا ہے۔ خدا سے عزوجل نے  
حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا تھا۔

وَاصْطَلِّ عَلٰكَ لِتَشْبٰهَ اِلٰہِ ۱۳۱  
میں نے تمہیں اپنا لیا ہے۔

خدا تعالیٰ کے ساتھ اس حالتِ رفاقت میں انسان کا دائرہ کار کہاں سے کہاں تک  
ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خدا کی طرف سے شروع ہو کر خدا ہی پر ختم ہوتا ہے۔  
انسان کا وجود اسی ذاتِ حق تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ متحد ہو کر  
وہ فنا ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی حالت فنا بھی جاتی رہتی ہے۔ اور یہ  
اس لیے کہ حق تعالیٰ کا اس کے وجود کے بارے میں ایک غشا ہوتا ہے جو وہ اسے  
واپس عام انسانوں میں بھیج کر گھبراہٹ کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے عام لوگوں کی طرف اس  
حال میں واپس بھیجتا ہے کہ اس پر اس کی نعمتوں کا اظہار پوری طرح عیاں ہوتا ہے۔  
اس کے ساتھ اس پر حق تعالیٰ کا مزید عطا و اکرام یہ ہوتا ہے کہ اس کی انفرادی  
صفات اسے واپس مل جاتی ہیں، تاکہ وہ عام لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے!

### ۱۴۔ ایک اور مسئلہ

جان لو کہ تم ذاتِ خداوندی سے بسبب اپنے وجود کے محبوب ہو۔ اور تم نے  
اپنے وجود کے ذریعے نہیں پا سکتے۔ بلکہ خود اسی کے ذریعے ہی اُس تک پہنچ سکتے ہو  
وہ اس لیے کہ جب اس نے تمہیں اپنے اتصال کی کیفیت کا مشاہدہ کرایا، تو اس نے  
تمہیں اپنی طلب کی طرف دعوت دی، اور تم نے اس کی طلب شروع کر دی۔ پس کفایت  
اتصال تمہاری نظروں کے سامنے تھی جبکہ تم اس کی طلب کی حالت میں سے گزر رہے تھے۔  
اور اپنے مطلوب کو پانے کی خاطر مجاہدہ کر رہے تھے۔ اور باوجود اس کے کہ تم حالت  
طلب میں اس کی تلاش اور تجر میں تھے، اور اس کے ضرورت مند تھے، پھر بھی تم اس  
سے محروم ہی تھے۔ پس حالتِ طلب میں تمہارا اصل سہارا اور بھروسہ یہی  
ہے کہ تمہاری طلب میں جوش و خروش ہو۔ اور اس طلب و جستجو کی جو معرفت اور  
آگہی اس نے تمہارے لیے پسند کی ہے تم اس کے حقوق ادا کرو اور اس ضمن میں  
اس نے تم پر جو شرائط عائد کی ہیں انہیں پورا کرو۔ اور ان امور کا خیال رکھو جو وہ خود



## ۱۵۔ ایک اور مسئلہ

جان رکھو کہ لوگ تین قسم کے ہوا کرتے ہیں: ایک وہ جو ابھی غلبہ و جستجو میں ہیں، دوسرے وہ جو آستانہ الہی پر پہنچ کر انتظار میں کھڑے ہیں تیسرے وہ جو اندر داخل ہو چکے ہیں۔ اور پیش کا وہ خداوندی میں حاضر ہیں۔ رہا وہ شخص جو خدا تعالیٰ کی جستجو میں ہے، تو وہ اس کی طلب میں علم نما سیر کی رہنمائی اور ہدایت کے تحت پیش قدمی کرتا ہے، اور اس کے ساتھ اس کا معاملہ صرف خدا ہرگز محدود ہوتا ہے۔

اور وہ شخص جو آستانہ الہی پر پہنچ کر انتظار میں کھڑا ہے، تو وہ اپنے باطن کے تنصیب کے ذریعہ خدا تعالیٰ سے اور قریب ہونے کے مواقع ڈھونڈتا ہے۔ اور اس صفائی و پاکیزگی میں اسے مزید قوت اور فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ اس کا معاملہ باطن کا معاملہ ہوتا ہے۔

اور وہ شخص جو اپنی اس تلاش و فکر میں آستانہ الہی کے اندر داخل ہو چکا ہے اور اس کی پیشگاہ میں حاضر ہے، اور اس کے ماسواکانات کی کوئی اور چیز اسے دلچسپی نہیں دے رہی، تو وہ اس حالت میں دراصل اس کے اشارے کا منتظر ہے۔ اور جو ارشاد بھی بارگاہ الہی سے صادر ہوگا وہ اس کی تعمیل پر مکرر رہتا ہے۔ اور یہ خدا تعالیٰ عزوجل کے موعودی کی صفت ہے۔

## ۱۶۔ ایک اور مسئلہ

جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلا درجہ تو علوم انسانی کی توحید کا ہے۔ دوسرے درجے میں وہ توحید آتی ہے جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جو دین کے روایتی علم سے بہرہ ور ہیں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ

تھوڑے لمبے چاہتا ہے کہ پیش نظر رکھی جائیں۔ اس نے تمہیں تمہارے وجود سے نکال کر اپنی حفاظت میں لے لیا۔ پس اب وہ تمہیں فنا کی حالت میں تمہارے بقا کی طرف لے چلے گا۔ تاکہ تم اپنے مقصد و کوہِ پیچ سکو۔ اس طرح ایک موعود ذاتِ خداوندی کے بقا کے فیصلہ باقی رہتا ہے۔ اور اس کی اپنی توحید اس ذاتِ واحد کی بقا کے سبب قائم رہتی ہے۔ اگرچہ موعود خود فنا ہو جاتا ہے پس اس وقت تم تم ہی ہوتے ہو، جبکہ اس سے پہلے تم بغیر اپنی اصل حقیقت کے تھے۔ اور اس بلر تم حالتِ فنا میں ہوئے ہوئے بھی باقی رہتے ہو۔ اور فنا تین قسم کا ہوتا ہے۔

پہلی قسم کا فنا یہ ہے کہ تم اپنی صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جاؤ، اور اس حالت پر اپنے اعمال سے دلائلِ ہم پہنچاؤ۔ وہ لیوں کہ تم خوب محنت و ریاضت کرو، اور اپنے نفس کی خرامشات کے خلاف عمل کرو۔ جو کچھ تمہارا نفس چاہتا ہے اس کی بجائے اسے وہ چیز و جس سے وہ نفرت کرتا ہے۔

دوسری قسم کا فنا یہ ہے کہ تم اپنے حفظِ نفس سے بالکل دستبردار ہو جاؤ۔ یہاں تک کہ طاعت میں جو لذت ایک عابد و زاہد کو ملتی ہے اس کا احساس بھی تم سے جاتا رہے۔ تم خود اسی کے اور صرف اسی کے ہو جاؤ۔ تمہارے اور ذاتِ حق کے درمیان کوئی واسطہ ہی باقی نہ رہے۔

اور تیسری قسم کا فنا یہ ہے کہ تخلیقات ربانی کا تم پر اتنا غلبہ ہو جائے کہ تمہارے وجودِ موجود کی حقیقت تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہو جائے۔ ایسی حالت میں تم ایک ایسا وجودِ فانی ہو جاؤ گے جو وجودِ ابدی کے ساتھ متحد ہو کر خود بھی ابدی ہو گیا ہے۔ تمہارا وجود، وجودِ خداوندی کے سبب ہی ہوگا، اس لیے کہ تمہاری فنا تو مستحقِ ہر سچے تمہاری رسم یعنی ظاہری شکل، باقی رہے گی۔ لیکن تمہارا نام اور تمہاری انفرادیت مٹ جائے گی!

ان خواص کو جوتا ہے جنہیں معرفت "حاصل ہوتی ہے  
جہاں تک ایک عام آدمی کی توحید کا تعلق ہے اس کا اظہار خدا کو واحد لا شریک  
قرار دینے، نیز بہت سے خداؤں، ساتھیوں، حریفوں، ہمسرؤں اور شریکوں کا ابطال  
کرنے میں جوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ "غیر خدا" طاقتوں سے امید و خوف بھی  
والبتہ رکھے جاتے ہیں۔ اس طرح کی توحید اپنے اندر ضرور ایک فائدہ اور اثر رکھتی ہے  
کہ اس میں اقرار و اخلاق بہر صورت قائم رہتا ہے۔

رہی ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر و باطنی بلکہ مذہبی علم سے بہرہ ور ہیں تو اس کا  
اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار، نیز دوسرے خداؤں، شرکیوں، حریفوں، ہمسرؤں  
اور مشابہتوں کے رد و ابطال سے جوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں تک بظاہر ہی افعال کا  
تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بجا آوری کی جاتی ہے اور منہی امور سے اجتناب کیا  
جاتا ہے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ جوتا ہے اس طبقہ کی امیدوں و خواہشوں اور اندیشوں کا  
اس نوع کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور افادیت ہے۔ اس لیے کہ اس طرح خدا  
تعالیٰ کی وحدانیت کا علی الاعلان ثبوت عیاں کیا جاتا ہے

اس کے بعد توحید مخلص کا درجہ ہے۔ اور اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی  
وحدانیت کا اقرار کیا جائے، اور ارباب و انداد، اور شاہ و اشکال کو نظر و مشاہدہ  
سے ساقط کر دیا جائے۔ اور خدا کے حکم کو ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ کیا جائے اور  
خدا تعالیٰ کے ماسوا و مسمیٰ ہستیوں سے امید و خوف کے مذہبات کو بالکل ختم کر دیا  
جائے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہو انسان کے اس تصور کا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہر  
آن اس کے ساتھ موجود ہے نیز یہ کہ حق تعالیٰ اسے پکارتا ہے۔ اور وہ اس کا جواب  
دیتا ہے۔

توحید مخلص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کے احساس سے  
یکسر غلامی ہو کر ایک خیالی وجود "شیخ" کی صورت میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح منج  
ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری چیز عامل نہ ہو پھر جس جس طرح اس ذات

مطلق کی قدرت کا ملکہ کرتی ہے اس کی تدابیر اس خیالی وجود پر مستقیم ہوتی ہیں  
اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسے توحید ذات حق کے بجز تدابیر میں پوری طرح غرق کر دیتا ہے  
یہاں تک کہ یہ خیالی وجود اپنی ذات میں بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ پھر نہ حق تعالیٰ کی تدابیر کا  
سوال باقی رہتا ہے اور نہ اس کی طرف سے اس خدا کے جواب کا۔ یہاں پہنچ کر اسے  
حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل ادراک اُس کے قرب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔  
اس حالت میں انسان کے اندر جس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے اس لیے کہ جو چیز حق  
تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ اس نے خود ہی اسے بہتیا کر دی۔ اس سے نتیجہ  
نکلتا ہے کہ اس آخری درجے میں پہنچ کر ایک سالک اپنی اُس پہلی حالت میں آ جاتا ہے۔  
ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے پیشتر تھا۔ اور اس پر خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد  
واللہ اعلم

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ أَنْ  
أَسْهَدُكُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَهَ أَلَسْتُ  
بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۖ سَمِعْنَا  
وَأَطَعْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا بِكَ  
بَشِيرًا رَاضِينَ ۚ

اور جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے  
یعنی ان کی پشتوں سے ان کی اولاد کا مال  
اور انہیں خود ان کے اور پرگواہ بنایا۔  
داران سے پوچھا: کیا میں تمہارا پروردگار  
نہیں ہوں؟ وہ کہنے لگے: کیوں نہیں!

پس کون یہاں موجود تھا، اور اپنا الگ وجود رکھنے سے پہلے وہ کس طرح موجود  
تھا۔ کیا خدا تعالیٰ کے استفسار کا جواب کسی شخص نے دیا تھا، سوائے ان پاک  
ملیعت اور مقدس روحوں کے، جنہیں خدا تعالیٰ کی قدرت کا ملہ اور شہادت تیار کرنے  
سامنے لا کھڑا کیا تھا؟

ہاں تو اب وہ ایسے مقام پر جوتا ہے جہاں وہ آخر غیش سے پہلے تھا۔ اور  
یہ ایک موت کی حقیقت توحید کی آخری منزل ہے جس میں وہ انفرادیت گم کر دیتا  
ہے۔



ربا نفسانی ثقیل تو اس کا باعث شہوت اور طلب راحت ہوتی ہے  
شہوت کی ایک قسم تو نفسانی ہے جیسا کہ جامہ و زینت کی محبت، اور غیظ و

جبکہ یہ کھانا تمہارے اپنے گھر میں تیار ہوا ہو۔ اور بعض اوقات تمہارا نفس تمہیں ایک اور شکل میں دھوکا دیتا ہے۔ وہ کچھ سے کہتا ہے کہ ان کمزوریات کو نہ مان کر کے تمہیں اس خواہش کو توڑی دینا چاہیے، تاکہ یہ تم پر سوار نہ رہے اور تمہاری عبادت میں خلل نہ ڈالے۔ یہی کیفیت باقی لذت پہنچانے والی چیزوں کے بارے میں واقع ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ دراصل نفس انسانی کے دھوکے اور تباہی ہیں۔

اسی طرح جب تم اپنے نفس پر عبادت کی مشقت ڈالتے ہو، اور باوجود اس کے نہ پابندی کے اسے طاعت پر مجبور کرتے ہو تو وہ تمہارے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ ممانعت سامنے لاتا ہے جو انہوں نے بہت زیادہ عبادت و ریاضت کرنے سے اور اپنے آپ کو تھکانے اور چور چور کرنے سے فرمائی ہے۔ مثلاً آپ کا یہ فرمان کہ اكلفوا من العمل ما تطيقون (اتنا ہی عمل اپنے وقتے لگاؤ جو تمہاری طاقت میں ہو) یا مثلاً یہ فرمان کہ ان المعبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقي (ان تک سوار نہ تو اپنا سفر ہی پورا کرتا ہے، اور نہ اپنی سواری کی خیر مانتا ہے)۔ اور اس کے باوجود بھی اگر تم اس پر زیادہ مشقت ڈالو اور اسے لذت سے دور رکھو تو یہ تمہیں ایسے کاموں کی ترغیب دینے لگے گا جس میں خود اس کی ہلاکت ہوگی یا جو اسے ناکارہ کر کے رکھ دیں گے۔ یہ تم سے اعمال شر کا ارتکاب کر کے تمہیں قتل یا جہنم کی سزا سے دوچار کر دے گا۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان دونوں حالتوں (قتل یا جہنم میں) وہ کم از کم محرومی کی اس پیچم لذت و مشقت سے نجات پا جائے گا۔

پس اس باب میں دو دلیلوں میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ نفس انسانی جب بھی راحت کی طلب کرتا ہے تو اس سے پہلے وہ کچھ مشقت اور تھکن سے گزر چکا ہوتا ہے۔ اور جب اس میں کسی چیز کی خواہش پیدا ہوتی ہے تو اس سے پہلے

کے اظہار سے، اور دشمن کو سرنگوں کرنے سے تسکین نفس حاصل ہونا وغیرہ، اور دوسری قسم جسمانی ہے، جیسا کہ کھانے پینے، جنس مخالف سے متعلق ہونے، لباس پہننے، تفریح کرنے، اور اس طرح کی دوسری چیزوں کی خواہش کا دل میں موجود ہونا۔ اور نفس انسانی کا معاملہ یہ ہے کہ یہ لذت پہنچانے والی چیزیں جس قدر اس سے دور ہوتی ہیں، اور جتنی اسے ان کی خواہش ہوتی ہے، اتنا ہی اسے ان کا احتیاج اور ضرورت بھی ہوتی ہے۔ پس نفسانی خیال کی دو علامتیں ایسی ہیں جو ایک شاذ و نادر کی طرح اس کی نشاندہی کرتی ہیں، اور اسے دوسرے خیالات سے متفرق کرتی ہیں۔ ایسا یہ کہ یہ خیال صرف اسی وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ نفس انسانی کو ان لذت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر جب انسان مصیبت و محنت کے ملاپ کی خواہش محسوس کرتا ہے تو اس کے دل میں شادی کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ لیکن نفس انسانی اس خیال کو یوں بنا کر پیش کرتا ہے کہ گویا اس کا اصل مقصد آخرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تعمیل ہے:

تتأكفوا، تناسلوا، فانی بکثرت نسلک کرو، اور اولاد پیدا کرو۔  
مکاثر بکھ الامم يوم القيامة۔ میں قیامت کے روز تمام امتوں کے مقابلے میں تمہاری اکثریت دکھینا

پابند ہوں

اور آپ کے اس ارشاد سے احتساب، کہ جس میں آپ نے فرمایا: لا رهبانية في الاسلام (اسلام میں رهبانیت نہیں ہے)۔ یہی حالت طعام کی شدید خواہش کے وقت پیش آتی ہے۔ اور تمہارا نفس یہ کہہ کر روزہ ترک کرنے، اور لذت چیزوں سے متعلق ہونے کی طرف بلاتا ہے کہ مسلسل روزہ رکھنے میں کمزوری کا خطرہ ہے جس کی وجہ سے طاعت و عبادت میں ویسا عمل نہیں کر سکو گے جو مطلوب ہے۔ اور اچھا اندیشہ یہ کہانے سے انکار کرنے میں ایک مسلمان کی دل شکنی بھی ہو سکتی ہے جبکہ اس کھانے کی ایک مسلمان جہان کی طرف سے ہوتی ہو۔ یا اہل خانہ کی دل شکنی ہو سکتی ہے



اسے اس کی ضرورت کا احساس ہو چکا ہوتا ہے۔ پس جب ان دونوں حالتوں میں یہ مفدمات پیش آچکے ہوں تو تم یقین کر لو کہ یہ خیال نفس کی طرف سے پیدا ہوا ہے اور نفس کی ایک خاص ضرورت نے انسان میں اس چیز کی طلب کی تحریک پیدا کی ہے۔ مجموعی طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ ایک خیال لذت و شہوت کی خاطر ہو سکتا ہے یا پھر راحت کی طلب کے لیے۔ اس قسم کے خیال کے معاملے میں غالب حکم یہ ہے کہ یہ نفس کی طرف سے ہوتا ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے خیال میں ہمیشہ اصرار کی کیفیت ہوتی ہے اور یہ کبھی سچے نہیں بنتا۔ بلکہ انسان کے ساتھ چیٹ کے رہ جاتا ہے۔ تم اس اپنے نفس سے دور کرنے کی جتنی بھی کوشش کر لو، اس کا علاج و اصرار بڑھتا ہی چلا جاتا ہے۔ اس معاملے میں نہ خدا کی پناہ کی طلب کوئی فائدہ دیتی ہے، نہ دواؤں، نہ دھمکی، اور ترغیب و تحریص ہی سے کوئی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ اور ہر حال میں چمٹا رہتا ہے۔ پس یہ سب سے بڑا ثبوت ہے اس بات کا کہ خیال نفس کی طرف سے ہے۔ ایک نفسانی خیال کی حالت ہمیشہ ایک بچے کی طرح ہوتی ہے کہ اسے کسی چیز سے منع کر دو تو وہ اور زیادہ اس پر غور کرتا، اور ضد کرتا ہے۔

پس یہ دو قسم کی حالتیں نہایت یقین دہلیں ہیں، اور جب یہ دونوں اکٹھی ہو جائیں تو یقیناً غلطاً شک نہیں کرنا چاہیے کہ جو خیال ان حالات میں پیدا ہوا ہے اس کا منبع نفس انسانی ہے۔

اس صورت میں اس کا علاج یوں ہو گا کہ تم اس کی شدت کے ساتھ مخالفت کرو، اور نفس کو اور زیادہ محنت و ریاضت میں مبتلا کرو۔ جب اس خیال کا باعث عبادت کی مشقت اور تھکن ہو تو تم اسے ہر آرام سے محروم کر دو۔ بلکہ اس پر پیٹے سے بھی زیادہ بوجھ ڈالو۔ تاکہ یہ اسے آئندہ اس قسم کے خیال کی تحریک کرنے سے روک دے۔ اور اگر وہ خیال شہوانی ہو تو اس کا علاج یہ ہے کہ جس چیز کی نفس کی طلب ہو اسے اس سے کلیتہً محروم کر دو۔ یا اس کے علاوہ کوئی دوسری مرغوب

چیز جسے اس پر ممنوع کر دو۔ تاکہ آئندہ وہ اس قسم کے خیال کی ترغیب نہ دے سکے۔

دہا شیطانی خیال تو اس کی بھی دو علامتیں ہیں: ایک یہ کہ نفس انسانی کو بسبب شہوت یا طلب راحت کے جس چیز کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ وہ اس ضرورت کو انسان کے اندر ایسے اوقات میں بیدار کرتا ہے جس میں وہ ان مرغوبات سے شاد و کام ہونے کا عام طور پر عادی ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شیطانی خیال ان نفسانی خیال میں فرق یہ ہے کہ نفسانی خیال مشتعل رہتا ہے اور کبھی جانے کا نام نہیں لیتا۔ لیکن شیطانی خیال کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی پھر لوٹ آتا ہے۔ پس جب ہی انسان اپنی سستی اور کلائی کی وجہ سے اس خیال سے غافل ہوتا ہے، تو یہ اس میں شہوت بیدار کر کے اس پر چھپا جاتا ہے۔ اور نفس انسانی کے اندر اس شیطانی تنبیہ اور یاد دہانی کے سبب جو تحریک ہوتی ہے وہ اس تحریک سے یقیناً زیادہ قوی ہوتی ہے جو ایک نفسانی خیال کی طرف سے ہوتی ہے۔ اس لیے کہ نفسانی خیال صرف ضرورت اور احتیاج کے وقت ہی پیدا ہوتا ہے اور شیطانی خیال کسی وقت بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ اور وہ پیدا ہونے ہی انسان کی عقل پر تسلط اختیار کر لیتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نفسانی خیال برابر ایک دھیمے انداز میں طبع انسانی کو شہوت یا راحت کی ترغیب دیتا ہے۔ اور شیطانی خیال دوسرے انسان سے روز و رات میں خیال ڈالتا ایسا ہے جیسا کہ ایک انسان دوسرے انسان سے روز و رات کرے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس حالت میں شیطان البتہ نظر نہیں آتا اور ایک انسان جب تھارے دل میں کوئی خیال ڈالتا ہے تو وہ یا تو حواس گوش کے ذریعے (جیسا کہ بات کر رہا ہوں) یا کوئی آواز پیدا کر کے یا آنکھ سے (جب وہ اشارہ کر رہا ہو) یا حس کے ذریعے (جب وہ ٹھیس ٹس کر رہا ہو) ایسا کرتا ہے اور شیطان جب کوئی خیال تمہارے دل میں ڈالتا ہے تو وہ دل کے اندر در آنے اور اس میں نجس پیدا کرنے سے ایسا کرتا ہے۔ وہ غیب کا علم تو نہیں جانتا لیکن وہ نفس کے

اندر ان اخلاق کی راہ سے نفوذ کرتا ہے جو اس سے عموماً متاثر ہوتے ہیں۔ تو یہ فرق ہے ایک نفسانی، اور ایک شیطانی خیال کے درمیان!

ربانی خیال کی بھی دو علامتیں ہیں جن سے اس کی شناخت ہو سکتی ہے ایک جو مقدم ہے یہ ہے کہ شریعت اس خیال کے ساتھ متفق ہوتی ہے اور اس کی صحت کی شہادت دیتی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفس انسانی اس خیال کو ابتداء قبول کرنے میں کابلی دکھاتا ہے یہاں تک کہ اسے کسی طرک کی ترفیب حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ خیال اس پر یکایک هجوم کر کے آتا ہے، اور شیطانی خیال کی طرح تدریج و تہدیک ساتھ نہیں آتا۔ لیکن جہاں شیطانی خیال کو قبول کرنے میں نفس انسانی زیادہ عجلت پسند ہوتا ہے، اور بڑے شوق سے اس کے استقبال کو نکلتا ہے، وہاں اس ربانی خیال کے معاملے میں وہ سست اور کابل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ شیطان نفس انسانی کے پاس اس کی مرغوبات، اور شہوت و راحت کی چیزوں کے راستے سے آتا ہے۔ اور ربانی خیال تکلیف و مشقت کے راستے سے اپنا غریب یہ اس پر وارد ہوتا ہے تو نفس اس سے اسی طرح سے نفور ہوتا اور بھاگتا پھرتا ہے جس طرح وہ عموماً تکلیفوں اور قہر و داریوں سے جان چھڑانا چاہتا ہے۔

تو یہ فرق ہے شیطانی خیال اور ربانی خیال کے درمیان! پس جب تمہارے دل میں کوئی خیال آئے تو اسے ان تین کسوٹیوں پر جانچ کے دیکھو۔ اور ہر ایک حالت میں اس حالت کے دلائل و شواہد سے استدلال کرو جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ اس طرح تمہیں اس خیال کی صحیح تمیز حاصل ہو جائے گی اور جب یہ ہو جائے تو شیطانی اور نفسانی خیال کے وضعیہ کے لیے وہی کارگر تدابیر اختیار کرو جو اوپر بیان ہوئی ہیں۔ ربانی خیال کی طرک رجوع کرو، اور شغل و غیب اور تضرع و انابت سے پرہیز کرو۔ اس لیے کہ وقت ہمیشہ بہت قلیل ہوتا ہے اور ایک حالت زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی نیز نفس کی چکنی چٹری باتوں اور شیطان کے دوسو سوں سے کامل اعتنا نہ کرو۔ مثلاً وہ تم سے یہ کہے گا کہ عمل کا یہ راستہ

تمہارے لیے بہت اچھا ہے، لیکن اسے فی الحال ملتوی کرو تا کہ تم اسے ابتدا سے باقاعدہ طریق پر شروع کر سکو۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ تمہارے دل میں ایک ایسے جینے میں روزہ رکھنے کا خیال آئے گا جس کے منطقی شریعت نے ترفیب دئی ہے۔ یا کسی ات کو تمہارا ارادہ عبادت اور ذکر میں مشغول رہنے کا ہوگا تو تمہارا نفس تم سے کہے گا کہ پچھلے رات کو اٹھنے کا خیال فی الحال ترک کرو پہلے اول شب کی عبادت کو تو تعمیل تم، پہنچا دو۔ یا اس جینے کے بیچ میں روزہ رکھنے کا خیال چھوڑ دو۔ روزہ تو پورے جینے کا رکھنا چاہیے، لیکن یہ دراصل دھوکا ہے جس سے تمہارا نفس اس نیک عمل کی توفیق کا دروازہ تم پر بند کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ یہ نیک خیال ہمیشہ نہیں رہتے۔ بلکہ جلد ہی بدل جاتے ہیں۔ اور شریعت کا انشا یہ ہے کہ جب بھی ربانی خیال دل میں آئے تو اس پر مضبوطی سے قائم ہو جانا چاہیے۔ اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ اس میں دو فائدے ہیں: ایک یہ کہ بعض لمحات بعض دوسرے لمحات سے بہتر اور کامل ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ لمحات و اوقات جن کی بابت فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں گناہوں سے درگزر فرماتا ہے۔ اور اس کی رحمت و مغفرت اس کی مخلوق پر بارش کی طرح نازل ہوتی ہے۔ اور اس کی نظر غائب ان کی طرف بے حد و نہایت ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفس انسانی اس بات کا عادی ہو جاتا ہے کہ جس وقت بھی کسی عمل کے بابرکت ہونے کی امید ہو، وہ احکام الہی کو بھالائے اور اطاعت و فرمانبرداری پر کمر بستہ ہو جائے۔ اور اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس میں سستی اور کابل ختم ہو جاتی ہے۔ وہ رحمت حق تعالیٰ کے جھونکوں کی زد میں ہوتا ہے۔ اور نفس کی یہ ریاضت اسے احکام کی بجا آوری کی مشق دینے میں بھی بہت مفید اور کارآمد ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ علیم وخبیر اور زیادہ حکمت والا ہے!



طریقہ فقر کا باب ختم ہوا جو شیخ ابوالقاسم جُنیدِ قدس اللہ روحہ و نورہ صریح کے  
ملفوظات میں سے ہے۔ ساری تعریف اللہ رب العالمین کے لیے ہے اور  
درود و سلام ہو نبی اکرمؐ، اور ان کی آل، اور ان کے اصحاب پر  
— بہت بہت درود و سلام !

## اسلامی کتب

آیات بینات	ثریا عندلیب
رسول اللہ کی خارجہ پالیسی	اسد سلیم شیخ
صحابہ کرام اور	ڈاکٹر علی اصغر چودھری
عشق حبیب کے تقاضے	ڈاکٹر علی اصغر چودھری
نبی اکرم کی مسکراہٹیں	پروفیسر رفیع اللہ شہاب
منصب حکومت اور	
مسلمان عورت	
قصاص و دیت	چودھری الطاف حسین
قانون فوجداری	ملک ریاض خالد
مع قصاص و دیت	
کرایہ مکان کی شرعی حیثیت	پروفیسر رفیع اللہ شہاب
اصول شرح محمدی	سید امیر علی
اصول فقہ اسلام	عبدالرحیم
اسلامی قانون فوجداری	مولوی سلامت علی
قرآن حکیم کا نظریہ علم	ڈاکٹر خواجہ معین الدین
پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں	ڈاکٹر عبدالجید سندھی
نام — بچوں کے نام	افضال احمد / اعجاز احمد
لبیک	ممتاز مفتی
تمنا بے تاب	محمد سعید شیخ
سفر حرمین شریف	بلیقیس ریاض
عرض حال	بشری اعجاز